De la indignación de ayer a la de hoy

Transformaciones ideológicas en la izquierda alternativa en el último medio siglo en Europa occidental

Eugenio del Río

Acceso Abierto

TALASA

De la indignación de ayer a la de hoy

Transformaciones ideológicas en la izquierda alternativa en el último medio siglo en Europa occidental

De la indignación de ayer a la de hoy

Transformaciones ideológicas en la izquierda alternativa en el último medio siglo en Europa occidental

Eugenio del Río

á g o r a

Esta obra ha sido publicada con una subvención del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual.

Diseño de la portada: Ferran Fernández.

© Para esta edición TALASA Ediciones S. L.

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s autor(es.

TALASA EDICIONES, S. L.
c/ San Felipe Neri, 4.
28013 MADRID
Telf.: 915 593 082.
Fax: 915 470 209.
Fax: 915 426 199.
Correo electrónico:
talasa@talasaediciones.com
www.talasaediciones.com

ISBN: 978-84-96266-41-4
Depósito Legal: M-32359-2012.
Impreso por Efca, S.A.

En recuerdo de Ignasi
Álvarez Dorronsoro

Índice

1. Nueva izquierda e izquierdas radicales en los años cincuenta y sesenta del siglo XX, 14.
Un breve apunte autobiográfico, 21.

2. La tormenta de los años sesenta y setenta. Breve semblanza del radicalismo de izquierda, 29.
Una época dramática e impetuosa, 29.
La izquierda radical, 35.
Cambio de perspectiva, 36.
Partisans: avanzadilla y exponente ideológico, 39.
Otros problemas característicos del horizonte ideológico y de la cultura asociativa radical, 44.

3. La pasión revolucionaria de los jóvenes indignados, 48.
Antecedentes: la idea moderna de la revolución, 48.
Las revoluciones del siglo XX, 53.
La izquierda revolucionaria y la revolución, 55.

4. Un demonio familiar: el uso de la violencia con fines políticos, 64.
La cuestión de la violencia en el radicalismo de los años sesenta y setenta, 64.
Una evocación personal, 71.
La violencia política encaminada a condicionar a la sociedad, 73.
Fines y medios, 75.
La justificación convencional, 75.
De la defensa propia a la acción violenta colectiva, 76.
Reconsideración de los conceptos de fin y de medio, 77.
El juicio sobre los medios, 78.
El derecho a la rebelión violenta, 79.

5. Apogeo de la influencia marxista. Fuerza y debilidad, 81.
La ideología marxista como recurso identitario, 82.
La segunda mitad del siglo XX, 84.
Distintas tendencias, 85.
El marxismo en la izquierda radical, 86.
Procesos de adaptación, 88.
Ampliaciones del marxismo en la Europa occidental del siglo XX, 91.

Gramsci y la noción de hegemonía, 94.
Modificaciones parciales, 95.
El *sujeto revolucionario*, 96.
Pacifismo, ecologismo, feminismo, 103.
Psicoanálisis, psiquiatría, 108.
El estructuralismo, 112.
Paradojas, 117.

6. La conmoción ideológica del final del siglo XX, 120.
Ofensiva y éxitos conservadores, 120.
Debilitamiento de la posición de las clases trabajadoras europeas frente al poder del capital, 124.
Las izquierdas, perplejas y a la defensiva, 126.
Desgaste del marxismo, 129.
La razón bajo sospecha, 130.
Un inciso sobre la crítica de la ciencia, 134.
El declinar del marxismo y *La condición posmoderna*, 144.
La izquierda y la galaxia ideológica llamada posmoderna, 149.
Problemas de contenido y de estilo intelectual, 152.
Transición y cambio, 159.
Un nuevo magma de ideas, 161.

7. El paisaje ideológico alternativo en el cambio de siglo, 163.
Los foros sociales, 165.
Acervo ideológico. El pensamiento común alternativo, 168.
Configuración ideológica. Hibridaciones y alianzas, 171.
A propósito de las alternativas socioeconómicas, 174.
Un extendido aunque impreciso sentimiento antioccidental, 183.
La identificación acrítica con la ideología indigenista andina actualmente en auge, 192.
Una identidad colectiva arcaizante, 197.
¿Otra modernización o impugnación de toda modernización?, 198.
La Pacha Mama y el tratamiento racional de los problemas ecológicos, 202.
Mesianismo etnocentrista, 206.

Epílogo. Medio siglo después. De una indignación a otra, 209.
Dimensiones ideológicas del 15-M, 209.
¿La calle frente a las urnas?, 215.
Las inclinaciones ideológicas de las últimas generaciones, 220.
El actual cuadro ideológico alternativo comparado con el de hace medio siglo, 223.
La necesaria confrontación ideológica, 225.

Apéndice 1. La última generación antifranquista, 228.
Lo que nos movía a los jóvenes antifranquistas, 229.

Cualidades de aquella generación, 231.
Extremismo reactivo, 232.
Insuficiente conocimiento de la sociedad, 233.
Prolongaciones posfranquistas, 234.

Apéndice 2. Influencia de la Revolución Cultural china en la izquierda europea y latinoamericana, 236.
El maoísmo europeo de la primera generación, 237.
La Revolución Cultural, 238.
La segunda generación del maoísmo europeo, 240.
Carencias importantes, 241.
América Latina, 245.
Sendero Luminoso, 245.
Una *vanguardia* totalitaria, 247.

Bibliografía, 249.

Índice de nombres, 275.

Índice de tablas y diagramas

Los distintos períodos en los capítulos del presente libro, pág. 12.
La nueva izquierda británica, 15.
El Partido Socialista Unificado francés (PSU), 18.
El marco histórico del radicalismo de izquierda (1945-1975), 29.
Distintas corrientes de la izquierda europea occidental en los años sesenta y setenta, 35.
Cinco años de *Partisans*, 39.
Organizaciones guerrilleras latinoamericanas en la segunda mitad del siglo XX, 41.
Árbol genealógico de las izquierdas contemporáneas, 51.
Dos vías modernizadoras diferentes, 55.
Distintas tendencias en el marxismo, 86.
Algunos textos influyentes en la intelectualidad europea, 88.
Líneas de demarcación entre izquierda y derecha, 122.
La primera ola de la ofensiva conservadora en los años ochenta del siglo XX, 122.
Preceptos de la derechización económica, 123.
Libros de una época convulsa, 149.
Grandes disyuntivas, 162.
Gestación del movimiento alterglobalizador, 166.
Un espacio ideológico complejo, 170.
Las etnias indígenas bolivianas, 194.
Cambios respecto a la configuración ideológica (desde los años sesenta del siglo XX a hoy), 225.

El objeto de este libro son las ideas alternativas de izquierda a través de las cuales han evidenciado su indignación las sucesivas generaciones europeas en el último medio siglo.

La indignación de hace cincuenta años y la de hoy hacen referencia a lacras de todo tipo que hicieron rebelarse a miles y miles de jóvenes y que les llevaron a afirmarse al margen de la izquierda mayoritaria más establecida.

Desfilarán por estas páginas las ideas con las que se ha expresado la indignación en Europa en estas décadas así como sus metamorfosis.

Cuando digo *ideas* no estoy refiriéndome únicamente a las concepciones explicitadas en los textos sino también a las actitudes subyacentes, las inclinaciones intelectuales, el lenguaje, el universo cultural.

En los años sesenta del siglo pasado, esas ideas eran las de las izquierdas alternativas: *nueva izquierda*, comparativamente moderada, e *izquierda revolucionaria* o *radical*, o *extrema izquierda*.

La mayor parte de las organizaciones de la nueva izquierda y las de la izquierda revolucionaria se identificaban como marxistas, lo que quiere decir que compartían esa relevante identificación ideológica con bastantes grandes partidos de la izquierda tradicional, por más que se adhirieran a versiones del marxismo parcialmente distintas de las de esos grandes partidos.

Actualmente las cosas han cambiado. El mundo ideológico más contestatario es más variado y no se identifica con ninguna de las grandes ideologías procedentes del siglo XIX (lo que incluye al marxismo), aunque haya sectores que sí lo hacen.

Las ideas alternativas se manifiestan hoy en una amplia constelación de partidos, movimientos, organizaciones no gubernamentales, individuos no organizados... Dentro de ese abigarrado y heterogéneo conjunto de asociaciones lo más radical representa solo una pequeña parte.

Buena parte de las organizaciones, asociaciones diversas y movimientos que personifican esas ideas se identifican como comunistas de signo diverso, anarquistas, nacionalistas, ecologistas, feministas, antimilitaristas y, más recientemente, *altermundistas*, o, simplemente, en muchos casos, carecen de una identificación ideológica precisa.

En el pasado había una delimitación más estricta de los bloques ideológicos y organizativos. Las organizaciones de lo que se llamó nueva izquierda y las

de extrema izquierda, o revolucionarias, o radicales, tenían unas ideas más claramente diferenciadas de las del resto de la izquierda.

La nueva izquierda desapareció y, en la actualidad, la mayor parte de la izquierda radical ya no existe; la extrema izquierda estrictamente diferenciada es sumamente minoritaria.

Hoy es habitual encontrar numerosas organizaciones cuyas fronteras ideológicas son bastante difusas.

Hay asociaciones que hacen suyas ideas *de estilo radical* en ciertos campos pero que, a la vez, asumen ideas moderadas que nunca aceptarían las organizaciones estrictamente radicales.

Al propio tiempo, muchas ideas que forman parte de *lo políticamente correcto de izquierda* se extienden en variadas direcciones, y están implantadas tanto en las izquierdas alternativas como, incluso, en los partidos socialdemócratas.

De manera que en este medio siglo no solo han cambiado en cierta medida las ideas, sino que se ha modificado también su relación con las distintas organizaciones.

De lo dicho se desprende que el presente estudio, dedicado al mundo ideológico contestatario alternativo, empezará aludiendo a la nueva izquierda de los años sesenta, para centrarse después en las organizaciones radicales o revolucionarias de los años sesenta y siguientes, y para acabar extendiendo su exploración hacia un más amplio abanico de asociaciones a comienzos del siglo XXI.

Tras aproximarme a la nueva izquierda y a la extrema izquierda de los años cincuenta y sesenta del siglo XX (capítulo I), en los tres siguientes capítulos me detendré en diversos aspectos del ámbito ideológico radical.

En el capítulo V me referiré al marxismo y a su influencia en las décadas de los sesenta y setenta, así como a las relaciones de los pensadores marxistas con otras tendencias ideológicas.

Posteriormente consideraré las importantes transformaciones ideológicas registradas al final de siglo, y terminaré estudiando el panorama ideológico contemporáneo.

Estos capítulos corresponden a la siguiente secuencia.

Período	Caracterización	Capítulos
Años 50, 60 y 70	Nueva izquierda e izquierdas radicales	1, 2, 3 y 4
Años 60, 70, 80	Apogeo y aperturas del marxismo	5
Años 80 y, sobre todo, 90	Gran conmoción. Declive del marxismo y de la izquierda revolucionaria	6
Años 90 y comienzo del siglo XXI	Reconstrucción del campo alternativo. Alianzas e hibridaciones ideológicas	7
Hoy	La indignación actual	Epílogo

En qué medida se ajusta la reconstrucción que he llevado a cabo a la realidad que he tomado como objeto es algo que habrán de juzgar quienes tengan la paciencia de leer este libro.

A quien abra sus páginas he de advertirle que aquí no encontrará un examen general de la trayectoria de las izquierdas alternativas durante las cinco últimas décadas. En este libro me ceñiré a los aspectos propiamente ideológicos de tan amplia realidad.

Así será también cuando haga referencia, en unas pocas ocasiones, a los marcos organizativos en los que he participado personalmente.También en este caso me limitaré al campo ideológico.

De manera que dejaré en el tintero asuntos de evidente interés como son la intervención de las izquierdas alternativas en luchas políticas como las desplegadas en España contra el franquismo, el impulso dado a los movimientos sociales feminista y ecologista en los años ochenta, la prolongada contribución a la actividad sindical, la puesta en pie de la oposición al ingreso de España en la OTAN... y tantos hechos de evidente importancia sobre los que acaso un día haya que volver la mirada detenidamente. Pero, como digo, la consideración de las múltiples facetas prácticas escapa al propósito del presente estudio.

1 de junio de 2012.

1. Nueva izquierda e izquierdas radicales en los años cincuenta y sesenta del siglo XX

El origen de la moderna izquierda europea se puede fechar aproximadamente, aunque ello pueda merecer algunas objeciones, en 1889, cuando fue fundada la Internacional Socialista, y cuando se reunieron en algunos países tres elementos que han acompañado a la izquierda a lo largo del siglo XX. Me refiero a la triple existencia de grandes partidos socialistas, de vastos electorados y de amplios movimientos sindicales.

En todos los períodos de la historia de la izquierda europea ha habido corrientes que se mostraron críticas hacia los sectores socialdemócratas mayoritarios. No obstante, si bien esas tendencias críticas han mostrado una presencia permanente, su fuerza no ha sido la misma en todas las épocas. Cabe distinguir momentos en los que emergieron con más vigor o con mayor respaldo social. Hasta hoy, esas *oleadas* han sido tres.

La primera corresponde al período que siguió a la Primera Guerra Mundial. Episodios destacados fueron las escisiones en los partidos socialistas y la fundación de partidos comunistas, los estallidos revolucionarios en distintos lugares de Europa y la fundación de la Internacional Comunista, en 1919, al calor del triunfo de la Revolución rusa dos años antes.

La segunda se inició con la guerra en España, entre 1936 y 1939, y prosiguió con el creciente peso de algunos partidos comunistas en la resistencia contra la ocupación nazi de sus países (Italia, Francia, Yugoslavia, Grecia).

Las primeras manifestaciones de la tercera proceden de los años cincuenta: las redes de solidaridad francesas con el FLN argelino; la campaña pro desarme nuclear en Gran Bretaña (CND), en 1957-58; la campaña alemana contra el rearme (1954-56) y *Lucha contra la muerte atómica* (1958); la red de la *nueva izquierda*, en Gran Bretaña (1959-61), el Partido Socialista Unificado (PSU) francés (1960), el Partido Socialista Italiano de Unificación Proletaria (PSIUP)...

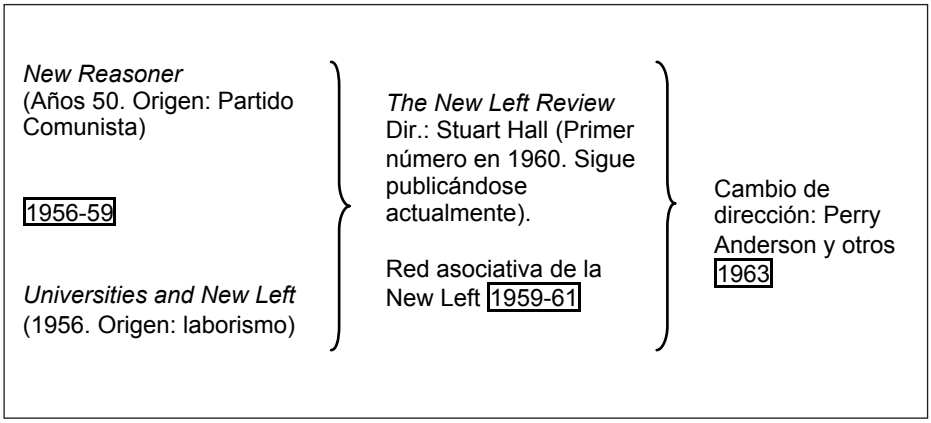
1956 fue un año clave: el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, en el que se produjo una condena de las atrocidades cometidas por Stalin, y la revolución húngara, también de ese año, yugulada por la URSS, fueron dos acontecimientos que están en el origen de la revisión del cuadro ideológico que había prevalecido en los partidos comunistas.

Las nuevas corrientes que surgieron en el seno de la izquierda europea en los años cincuenta tuvieron diferentes características en los distintos países. En su conjunto representaron una realidad política e ideológica más moderada que las que brotarían en la segunda mitad de los años sesenta. A las primeras, las de los cincuenta y comienzos de los sesenta, las englobaré bajo el rótulo de *nueva izquierda*. A las segundas les convienen más denominaciones como *izquierda revolucionaria* o *izquierda radical,* o *extrema izquierda*.

A renglón seguido me referiré brevemente a lo que fue la nueva izquierda en cuatro países europeos: Gran Bretaña, Francia, Italia y Alemania Occidental.

En Gran Bretaña apareció en la segunda mitad de los años cincuenta y tuvo como primera referencia dos publicaciones. Una, *New Reasoner*, editada por miembros disidentes del Partido Comunista, y la otra, *Universities and New Left,* promovida por intelectuales del laborismo. Su fusión, la publicación de la *New Left Review* y la constitución a su alrededor de una red de clubes, que tuvieron su momento álgido en 1960, marcó los momentos de mayor implantación e influencia de esta nueva izquierda.

La nueva izquierda británica



¿En qué medida fueron nuevas las ideas de la nueva izquierda británica?

En su primera etapa (1959-1963) constituyó una novedad, por supuesto, la emergencia de una corriente independiente del Partido Comunista y de los círculos dirigentes laboristas. No obstante, en cuanto a sus ideas fundamentales, la nueva corriente representó una reacción más bien tradicional respecto a las innovaciones introducidas por el laborismo en los años sesenta. En 1951, este se vio privado de la mayoría electoral que le había permitido gobernar desde 1945 y realizar una política de intervención económica estatal y de nacionalizaciones de envergadura.

La pérdida de las elecciones en el 51 y en el 55 –y las volvería a perder en el 59– propició un clima de revisión doctrinal en el laborismo, en el que se acabó por poner en cuestión el horizonte definido en 1918, cuya pieza central era la propiedad colectiva de los medios de producción, distribución y cambio.

El Congreso laborista de Brighton (1957) preconizó, en contra de este principio aparentemente bien establecido, la economía mixta, en la que deberían coexistir duraderamente el sector público y el privado.

La que fue conocida como *new left* defendía, frente a ese proyecto, la anterior idea de una economía nacionalizada. Más aún: achacaba a la falta de firmeza en el mantenimiento de los objetivos proclamados por el laborismo sus derrotas electorales.

Así pues, se trataba de una reacción frente al rumbo tomado por el partido y en defensa de los fines y de los valores socialistas tradicionales.

Esto no es óbice para que, en los números de la *New Left Review* del período 1960-1963, encontremos un ensanchamiento de la temática abordada, que va más allá de las cuestiones tratadas en períodos anteriores. Estoy pensando en la atención prestada a las formas de vida, los hábitos de consumo, la importancia de la vida privada, las transformaciones operadas en la clase obrera (en ese período empezó a extenderse el uso de la expresión *nueva clase obrera*) o los acontecimientos registrados en el mundo en esos años.

En la etapa siguiente, iniciada en 1963, la *vieja guardia* de la *New Left Review* cedió su puesto a miembros más jóvenes, entre los que destacó Perry Anderson.

El ascenso de este sector supuso una novedad importante en el panorama de la izquierda británica: un órgano influyente y prestigioso como era la *New Left Review* optó por dar la primacía a la teoría marxista, lo que entre otras cosas trajo consigo la colaboración de autores marxistas continentales como Lucio Colletti, Louis Althusser o Ernest Mandel. Este viraje hacia el marxismo era una novedad importante en el contexto de la nueva izquierda británica pero no se trataba de ideas nuevas; en este aspecto, la nueva izquierda no era tan nueva. Acerca de estos episodios y de los que atañen a la izquierda francesa, italiana o alemana es provechosa la lectura del minucioso trabajo de Massimo Teodori *Las nuevas izquierdas europeas (1956-1976)* (1978).

En Francia, en los años cincuenta, surgió una oposición interna en los dos grandes partidos de la izquierda, el Partido Comunista Francés (PCF) y el partido socialista, denominado entonces Sección Francesa de la Internacional Obrera (SFIO).

La SFIO, tras la II Guerra Mundial, desempeñó un importante papel gubernamental y se responsabilizó (o corresponsabilizó) de la política represiva en las luchas anticoloniales: matanza de Constantina, en Argelia, en 1945; represión en Madagascar, con un saldo de 80.000 muertos, en 1947; guerra de Indochina,

entre 1946 y 1953; guerra de Argelia, desde 1954 hasta 1962, lo que incluye el episodio de la aprobación de los plenos poderes para el Gobierno, en marzo de 1956, y la práctica intensiva de la tortura. Dio el visto bueno a la intervención militar contra Egipto, a raíz de la nacionalización por Nasser del Canal de Suez, en 1956, y apoyó al general de Gaulle con motivo de la constitución de la V República (1958).

Ya en el Congreso de Lille de 1956 tomó cuerpo una tendencia opuesta al rumbo que había tomado la SFIO. Esta tendencia criticaba la política del partido en nombre de lo que de pacifista y humanista había en la tradición socialista francesa.

El PCF tuvo responsabilidades gubernamentales en los dos años inmediatamente posteriores a la guerra mundial, pero al desencadenarse la Guerra Fría fue desalojado del Gobierno.

Aun así, en las décadas siguientes negó su apoyo al movimiento por la independencia indochino hasta 1947 y tomó medidas tales como votar con la derecha contra el Gobierno de Mendés-France cuando estaba preparando la independencia tunecina, lo que hizo caer al Gobierno en febrero de 1955, o respaldar a la SFIO en la decisión de dar plenos poderes al Gobierno de Guy Mollet en 1956 en la guerra contra el independentismo argelino.

A la vez, mantuvo una inflexible identificación con la Unión Soviética, y apoyó su intervención militar contra el movimiento democrático húngaro en 1956.

La guerra de Argelia y la acción en Suez del 56 mostraron a las dos principales fuerzas de la izquierda francesa como incapaces, timoratas, puramente nacionalistas.

La pérdida de crédito de ambas propició la aparición de nuevas corrientes de izquierda. Estas venían de varios orígenes, muchas veces coincidentes: las redes de solidaridad con el Frente de Liberación Nacional argelino y, en general, el sector de la opinión de izquierda hostil a la guerra colonial; el descontento interior en la SFIO y en el PCF.

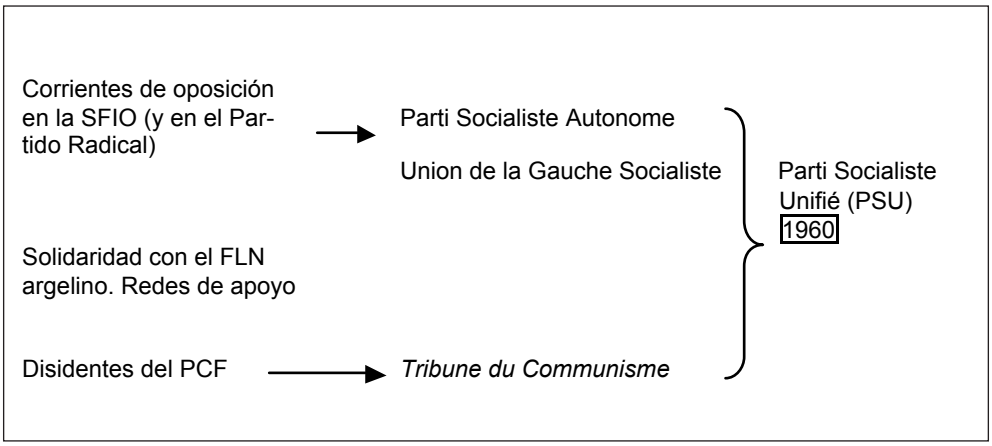
De ahí surgió el Partido Socialista Unificado, cuyo congreso constituyente se celebró en mayo de 1960.

Michel Rocard, que en una época fue el principal dirigente de este partido y que años después sería una de las figuras más destacadas del Partido Socialista, llegando a ser nombrado primer ministro, habló así de aquel primer PSU:

> «El PSU de 1960 (...) es el único partido de la izquierda no comunista que cree en la independencia de Argelia y que ha rechazado el régimen gaullista (la V República constituida en 1958) desde el comienzo. Tiene, por tanto, que asumir un papel político de primer orden. En cuanto a su composición social, el PSU debe ser la encrucijada donde se fundan intelectuales, obreros y técnicos; socialistas cristianos y ateos (...); reformistas por temperamento y revolucionarios por doctrina. Ha de conciliar una tradición reformista

y una tradición revolucionaria, ambas con mucha presencia en la historia de la izquierda francesa...» (Citado por Teodori, 1978, I, p. 183).

El Partido Socialista Unificado francés (PSU)



El PSU descansaba sobre los siguientes propósitos políticos: en primer lugar el logro de una paz negociada en Argelia, que habría de implicar la independencia. «Además de la cuestión de Argelia –escribió Teodori–, los otros temas que constituían el patrimonio de referencia común del partido eran: el *socialismo*, en versión democrática y concebido como aliado estrechamente a la *libertad*; la *clase obrera* (o los "trabajadores"), a la que se consideraba como la única fuerza social capaz de llevar adelante la revolución socialista; el carácter *revolucionario* –sin explicar en qué consistía– de la nueva organización; la fidelidad a los métodos de la *democracia interna*, especialmente necesaria en este caso a fin de permitir la convivencia de grupos de orígenes tan diferentes» (1978, I, p. 191).

Una vez concluida la guerra de Argelia, el nuevo partido se encontró con la necesidad de precisar su función política en el panorama de la izquierda francesa: cómo había que conceptuar el régimen presidido por el general De Gaulle (la V República), qué planteamientos debía aportar el PSU, qué actitud mantendría respecto a la cuestión de la unidad de la izquierda... Sobre estos y otros asuntos se formaron distintas tendencias.

En Italia, en este período, la nota más sobresaliente fue la escisión del Partido Socialista de la que nació el Partido Socialista Italiano de Unidad Proletaria (PSIUP).

Ya desde 1956 se había venido gestando en el Partido Socialista Italiano una oposición de izquierda, en respuesta al abandono de la política de alianza con el Partido Comunista. Las dos tendencias que encarnaban esta oposición llegaron a reunir dos quintas partes de los votos de los delegados en el Congreso del PSI de 1959.

En lo que coincidían estos sectores era en la oposición hacia una posible alianza con la burguesía, lo que en el terreno político se traducía en una alianza con la Democracia Cristiana, y la adhesión a la lucha de clases.

Cuando, en noviembre de 1963, se produjo la incorporación del PSI a la alianza gubernamental que formaban la Democracia Cristiana, el Partido Socialdemócrata y el Partido Republicano, encontró un firme rechazo en el ala izquierda del partido socialista. De ahí que, tras constituirse el Gobierno cuatripartito, presidido por el democristiano Aldo Moro, con la vicepresidencia del principal líder del PSI, Pietro Nenni, y con cuatro ministros socialistas, 25 diputados del PSI no le dieran su apoyo en el Parlamento. Se escindieron inmediatamente y fundaron, en enero de 1964, el PSIUP.

El nuevo partido llegó a tener un respaldo electoral importante: en las elecciones legislativas de 1968 alcanzó un 4,5% de los votos, pero en su interior habitaban tendencias bastante diversas, inclusive una caracterizada por su acusado prosovietismo. Otros sectores tenían sus miras más puestas en la actividad sindical. Entre sus dirigentes destacaron Vittorio Foa y Lelio Basso, una de las figuras intelectuales más destacadas de la izquierda italiana, estudioso de la obra de Rosa Luxemburgo y seguidor de sus ideas.

Este último explicó en los siguientes términos el sentido de su distanciamiento respecto a la socialdemocracia:

> «El elemento nuevo, "moderno", de la socialdemocracia es su adhesión al sistema capitalista, su voluntad de integrar en el sistema a la clase obrera de forma estable y duradera, en tanto que elemento subalterno; su opción es convertirse ella misma en un engranaje del neocapitalismo. Con otras palabras: lo que hay de nuevo, de "moderno", es el abandono definitivo del socialismo como alternativa al capitalismo...» (Lelio Basso, 1966, p. 267).

En realidad, hacía mucho tiempo que en los distintos países europeos la socialdemocracia estaba más orientada a *corregir* parcialmente el capitalismo y el régimen político liberal, en un sentido *más social*, que a sustituirlo por un sistema radicalmente distinto.

Las movilizaciones del final de la década en fábricas y universidades acabaron por desbordar al PSIUP que, tras sufrir un revés electoral en 1972, terminó por disolverse el 16 de julio de ese año.

Una parte del PSIUP confluyó en el mismo año de 1972 con una parte del Movimento Político dei Lavoratori (MPL) para formar el Partito di Unitá Proletaria (PdUP), que luego se uniría con el grupo Il Manifesto para constituir, en julio de 1974, el PdUP per il Comunismo.

En Alemania, los nuevos aires de izquierda vinieron de la mano de la sección estudiantil del Partido Socialdemócrata (SPD), la Sozialistischer Deutscher Stu-

dentenbund (SDS), cuya ruptura con el SPD se consumó en 1961. La decisión del Partido de declararse incompatible con la liga de estudiantes se complementó con la exclusión del SPD de cierto número de intelectuales disidentes (Wolfgang Abendroth y otros).

Dicha ruptura vino precedida por un proceso del partido en el que este fue moderando sus rasgos políticos e ideológicos con el fin de desactivar los reproches de *extremismo* que le dirigía la derecha y de conectar con sectores más amplios de la sociedad, especialmente de las clases medias.

El Congreso de Bad Godesberg, en 1959, consagró la identificación del SPD como partido *de todo el pueblo*, y no, como antes, *de la clase obrera*; la renuncia a las nacionalizaciones; el abandono de la política de desarme; el fin de la adhesión al marxismo.

A mediados de la década de los sesenta, la oposición de izquierda estaba formada por el movimiento de estudiantes, por pequeños grupos como la Unión de Socialistas Independientes (VUS) o la Liga Socialista (SB), impulsada por Abendroth, así como por el partido pacifista Deutsche Friedensunion (DFU), que concurrió a las elecciones en varias ocasiones con unos resultados muy modestos. Este partido se distinguió por su oposición al armamento nuclear y a la Guerra Fría, e hizo valer objetivos tales como la constitución de una zona europea libre de armas nucleares o la neutralización militar de Alemania.

No se mencionan aquí las organizaciones de los Estados Unidos o las publicaciones de la nueva izquierda norteamericana, con algunas de las cuales la europea mantuvo cierta cercanía.

Entre las primeras hay que mencionar a los Students for a Democratic Society (SDS), que desempeñaron un papel relevante en la activación de la nueva izquierda norteamericana y en el movimiento de oposición a la guerra de Vietnam, los Clubs Du Bois, la Young People's Socialist League, la Young Socialist Alliance, la Youth Against War and Fascism, el Socialist Workers Party, el movimiento, inicialmente local, Free Speech Movement (FSM) (Movimiento por la Libertad de Expresión), que estuvo en el centro de las movilizaciones de Berkeley de 1964. Todas estas asociaciones hicieron de la lucha por los derechos civiles y de la oposición a la guerra de Vietnam dos cuestiones de primer orden. Un lugar especial lo ocuparon las organizaciones del Poder Negro (Black Power) o de los Negros Musulmanes (Black Muslim).

De las publicaciones se pueden destacar *Free Student*, *National Guardian, Studies on the Left* y la muy duradera y bastante conocida en Europa *Monthly Review* –creada en 1949 y de la que ha habido posteriormente diversas ediciones en castellano, la primera de ellas a partir de 1963 en América Latina–, en la que escribieron intelectuales tan prestigiosos como Paul M. Sweezy, Leo Huberman, Paul Baran, Harry Magdoff, Dan Smith...

Fue en la segunda mitad de la década de los sesenta cuando proliferaron en distintos países europeos los grupos que podemos encuadrar ya no en la nueva izquierda sino en la *extrema izquierda*, en la *izquierda revolucionaria*, en la *izquierda radical* o como prefiramos llamarla.

Así y todo, he de advertir que los puntos de contacto entre la nueva izquierda y la izquierda radical no fueron menores.

En casi todos los casos se defendía una u otra versión del marxismo; en una parte de la extrema izquierda se registró una identificación con el proceso chino, que también se dio en sectores de la nueva izquierda, como se puede observar en el artículo de Mordecai Briemberg en la *Revue Internationale du Socialisme,* de diciembre de 1967, o en los de John Collier sobre la revolución cultural publicados en la *New Left Review* en 1968. Otro tanto ocurrió con el nuevo régimen cubano e incluso con algunos movimientos guerrilleros. Fue significativa la elogiosa nota necrológica que la misma *New Left Review* publicó con motivo de la muerte de Ernesto Guevara (número 46, noviembre-diciembre de 1967, p.16). Leo Huberman, uno de los responsables de la *Monthly Review* norteamericana declaraba lo siguiente en una entrevista publicada en *Partisans* (nº 28, abril de 1966, p. 4): «Afirmamos claramente nuestra adhesión a una línea revolucionaria y nuestra simpatía al pueblo chino, al que consideramos como el pilar de la lucha antiimperialista». En la misma entrevista mostraba su apoyo al Partido Comunista Chino en su conflicto con el soviético.

Las organizaciones de izquierda radical aparecen en esos años y se distinguen de las corrientes y organizaciones de la nueva izquierda por tres rasgos muy característicos: un revolucionarismo intenso, una actitud favorable a la violencia revolucionaria y una ideologización particularmente acusada. De todo ello habrá tiempo de hablar en páginas posteriores.

Estas organizaciones, en esos años, no solo se concebían ellas mismas como opuestas a los partidos socialdemócratas, sino que se ubicaban a la izquierda de los partidos comunistas, a los que consideraban carentes del necesario impulso revolucionario.

Un breve apunte autobiográfico

Cuando pronuncio de una tirada "mi vida",
maquinalmente me pregunto: "¿cuál de ellas?".
Stefan Zweig

Quienes se aventuren en la lectura de este libro tendrán a bien concederme que les proporcione alguna información sobre el autor de estas páginas, que es *observador-participante* de las experiencias aquí examinadas. La vida de quien

esto escribe está inserta precisamente en el período que he de considerar. Y no se trata solamente de una coincidencia temporal.

Buena parte de la experiencia vivida por el autor es la de las izquierdas minoritarias radicales, por más que, en muchos aspectos, no en todos, como se podrá ver, haya llegado a disentir de bastantes de las concepciones que otorgan su sello a esas izquierdas. Lo cierto es que desde los años sesenta hasta al menos buena parte de los ochenta participé de la vorágine ideológica de la izquierda revolucionaria.

Tengo que admitir que compartí con el sector radical de aquella generación sus principales defectos, entre los que puedo destacar: la voluntad de hacer feliz a la sociedad, con una idea de la felicidad formada al margen de las ideas que esa sociedad pudiera tener; una adhesión a la idea revolucionaria escasa de sentido crítico; la defensa de la violencia política revolucionaria; unas perspectivas cortas de realismo hermanadas a un extremo voluntarismo; una ideologización excesiva y cargada de criterios rígidos y absolutos; una excesiva confianza en las propias ideas y una tenaz propensión a rechazar firmemente las ideas contrarias; una tendencia a exagerar el alcance y la trascendencia de los propios actos.

No lamento haberme implicado en la lucha antifranquista y haber mantenido desde entonces un compromiso político y social; todo lo contrario. Personalmente, celebro haber coincidido en una existencia socialmente comprometida con personas de una excepcional calidad humana, con muchas de las cuales he mantenido unas afinidades inestimables, al igual que una lealtad y una amistad duraderas.

Lo que sí siento es que ese compromiso se haya expresado durante años a través de una ideología, de unas perspectivas de cambio social, de ciertos aspectos de la cultura asociativa, que, como se verá en estas páginas, considero hoy críticamente.

Tal ideología, así como los diversos y serios desvaríos, errores de juicio y de apreciación de los que soy responsable, tuvieron penosas repercusiones para la vida de bastantes personas, en ocasiones de extrema gravedad.

Deseo hacer alguna referencia a mi biografía en el aspecto ideológico no porque entienda que posee un interés especial sino porque puede resultar útil que quien lee estas páginas sepa algo sobre su autor.

Nací en Donosti (San Sebastián) en 1943, cuando aún se desarrollaba la II Guerra Mundial y unos pocos años después del final de la guerra civil española. San Sebastián resistió poco tiempo: el 13 de septiembre de 1936 entraron en la ciudad las tropas fascistas. Mi infancia y mi adolescencia transcurrieron bajo el franquismo, y, en mi juventud, opté por sumarme a quienes luchaban contra el régimen. Se podría decir también que el franquismo, por su peculiar *forma*

de ser, me empujó para que me uniera a quienes lo combatían, cosa que hice gustosa y concienzudamente, y de lo que nunca me he arrepentido.

Cuando rondaba los veinte años de edad estaba relacionado con círculos diversos, los cuales, en mayor o menor medida, mostraban claras inclinaciones hacia el marxismo.

En esos círculos confluían personas conocidas por sus lazos con el Partido Comunista (entre ellos José Luis López de Lacalle, asesinado posteriormente por ETA) o con ESBA, la sección vasca del Frente de Liberación Popular, cuyo principal dirigente era José Ramón Recalde, quien, mucho tiempo después, sufrió también un atentado de ETA que, afortunadamente, no le costó la vida. Se daba una mezcla de activistas con intelectuales, artistas plásticos, escultores, cineastas, músicos.

En esos años, por vías más o menos clandestinas era posible acceder a libros prohibidos por la dictadura franquista. Además, en la primera mitad de los sesenta, se podían adquirir legalmente textos, publicados sobre todo en Madrid o en Barcelona, escritos casi siempre desde una perspectiva marxista. La proximidad de la frontera francesa, apenas a veinte kilómetros, permitía, por otro lado, procurarse publicaciones "subversivas", en francés o en castellano, como las de la editorial parisina Ruedo Ibérico.

Tras algunas primeras experiencias clandestinas, se fue formando un pequeño grupo de jóvenes, guipuzcoanos la mayoría de ellos, en los que maduró la idea de incorporarnos a ETA. No porque existiera una afinidad con la ideología nacionalista vasca en cualquiera de sus versiones sino por entender que ETA, por su combatividad, podía constituir una pieza útil para luchar eficazmente contra el franquismo. Esa expectativa se vio reforzada por la constatación de que algunos de los que la encabezaban entonces estaban en una disposición muy crítica hacia el nacionalismo sabiniano, al tiempo que mostraban una saludable inclinación hacia la clase obrera y una apertura de espíritu que nuestro pequeño grupo compartía.

Aquí hay que mencionar al tándem dirigente formado por José Luis Zalbide y Patxi Iturrioz. La caída en manos de la policía del primero, en septiembre de 1965, y su posterior encarcelamiento, dejó al segundo cargado de responsabilidades. La relación con él fue excelente desde el primer momento, tras el ingreso de nuestro pequeño grupo de amigos en ETA en ese otoño.

He de decir que buena parte de lo que sé sobre el funcionamiento de una organización, clandestina o legal, de las tareas que implica, de lo que supone mantener vivos los vínculos entre sus distintas partes, planificar una actividad y realizarla, todo eso y mucho más, se lo debo a Patxi Iturrioz, con el que mantuve una colaboración intensa y leal.

Pronto comprobamos que era equivocada nuestra hipótesis de que ETA, al calor de su actividad y tratándose de una organización principalmente juvenil, podría modificar su rumbo ideológico nacionalista. (Kepa Bilbao ha escrito un interesante trabajo sobre estos episodios, 2006).

1966 fue un año de fuerte enfrentamiento entre el sector representado por Patxi Iturrioz y el que resultó de la agrupación de los distintos sectores opuestos a las ideas que defendíamos.

Esa confrontación desembocó en una escisión en diciembre de 1966: por un lado ETA Berri (ETA nueva), que durante un tiempo fue el nombre que nos dimos, y por el otro ETA Zaharra (ETA vieja). Esta última, sin duda, disponía de un mayor apoyo popular, en la medida en que hacía suyas ideas fundamentales del nacionalismo vasco histórico, y fue ella la que finalmente conservó las siglas de ETA.

ETA Berri adoptó pronto el nombre de Komunistak (Movimiento Comunista Vasco). En los años siguientes, esta organización vasca y otras de diversos lugares (Madrid, Galicia, País Valenciano, Asturias, Aragón...) crearon el Movimiento Comunista de España, que en 1976 pasó a denominarse Movimiento Comunista, a secas. El mejor trabajo sobre la evolución del MC es el de Josepa Cucó (2008).

Al margen de la opinión que se pueda tener sobre el mundo ideológico de aquel grupo en esos años –la mía es bastante crítica– he de decir que hubo en nuestro empeño una audacia admirable. De ese impulso nació una organización antifranquista, que en pocos años contaba con varios miles de miembros, en muchos casos con una pericia y una creatividad notables en la actividad clandestina.

En el aspecto ideológico, he de destacar las siguientes notas de aquel período.

En el sector, todavía dentro de ETA, al que pertenecía se registró a lo largo de 1966 un curioso cruce de influencias. Constituíamos un conjunto de personas muy jóvenes –la mayor parte en torno a los veinte años–, ávidas de aprender, y que, por decirlo crudamente, éramos una caja de resonancia de las lecturas que íbamos descubriendo.

Nuestra formación era muy escasa, como lo era también nuestra capacidad para enjuiciar críticamente lo que caía en nuestras manos. Vivíamos inmersos en un torbellino de influencias que nos llevaba a abrazar fervientemente, no siempre con mucho criterio, ideas que importábamos de aquí y de allá, y que sustituíamos al poco tiempo por nuevos hallazgos. Esos virajes denotaban nuestra ansia de dotarnos de un horizonte de ideas capaz de orientarnos.

Entre las influencias principales figuró, en primer lugar, un conglomerado de autores socialistas de izquierda como André Gorz, que abordaba en sus libros, con un aire innovador, problemas que nos parecían de importancia (*Historia y enajenación*, 1959; *Estrategia obrera y neocapitalismo,* 1964; *El socialismo difícil*, 1967); Serge Mallet, autor de un trabajo sobre *La nueva clase obrera*

(1963), del que tradujimos y publicamos clandestinamente una parte; el antes mencionado Lelio Basso, principal figura del Partido Socialista Italiano de Unidad Proletaria; Ernest Mandel, economista, seguidor de Trotsky y destacado miembro de la IVª Internacional, del que estudiamos entonces su crítica del *neocapitalismo*.

La recepción de estos autores se cruzó con las de personalidades vinculadas con las experiencias revolucionarias o de liberación nacional en el Tercer Mundo. Aquí hay que mencionar a la Revolución cubana, que triunfó el 1 de enero de 1959, y a Ernesto Guevara, y sus trabajos sobre la guerra de guerrillas y acerca de la economía y el socialismo. Debo mencionar también a Franz Fanon, psiquiatra martiniqués identificado con el Frente de Liberación Nacional argelino, y cuyos libros causaron un notable impacto en los años sesenta.

Una tercera influencia fue la de Lenin. Para mí, particularmente, resultó decisiva la lectura, en el último trimestre de 1965 y la primera mitad de 1966, de los tres gruesos tomos de sus *Obras Escogidas*, editadas en Moscú.

La coexistencia entre influencias tan diversas pronto se mostraría imposible.

Al menos durante varios meses del año 1966 pasó a primer plano una perspectiva muy marcada por Gorz, Basso, Mallet, Mandel, Bruno Trentin, Vitorio Foa... Esa perspectiva tenía su centro de gravedad en la idea de que en la Europa desarrollada no era posible una revolución ni a la vieja usanza (modelo ruso de 1917) ni según los cánones de una guerrilla duradera. En estos países, los cambios necesarios deberían llegar a través de lo que se llamaba *reformas de estructura* o *reformas no reformistas*. Las guerrillas estaban bien para América Latina, África o Asia, pero no eran viables en Europa.

En España, pensábamos en ese corto período, tampoco sería posible una revolución violenta: el desarrollo económico alcanzado bajo el franquismo hacía que la población se situara en una óptica alejada de las vías insurreccionales o guerrilleras.

Este universo ideológico era consustancialmente inestable. Las *reformas no reformistas* –expresión utilizada en los círculos mencionados– eran incompatibles con el leninismo. Y también con los aires que traían la Revolución cubana y los principales movimientos de liberación nacional del Tercer Mundo. Al final fue el leninismo el que acabó echando raíces entre nosotros y la nueva izquierda europea termino por ser desechada como *reformista*.

Así pues, en los años siguientes (1967-1970) se registró en nuestro grupo una consolidación de la influencia leninista. En todos los órdenes fuimos aplicando los principios y los criterios leninistas sin interesarnos por un posible enfoque crítico de los textos en su propio contexto histórico y sin prestar la debida atención a los problemas que suscitaba la aplicación de las tesis leninistas al

marco histórico en el que nos desenvolvíamos. Fueron años de ortodoxia y de absorción de escritos y autores acordes con tal adscripción.

De la mano del leninismo accedimos a la experiencia del maoísmo, en los años setenta. Esa incursión trajo consigo un aire exótico, por no decir estrafalario, como es fácil imaginar, una impregnación ideológica particularmente aguda (véase el apéndice nº 2 en la última parte de este libro).

Con el paso del tiempo se pudo advertir en nuestra trayectoria una coexistencia entre las inclinaciones utópicas, quiméricas, fantasiosas, y cierto realismo en las apreciaciones.

En cuanto a lo primero, ha de mencionarse todo el aparato ideológico propio de la izquierda radical, del que hablaré en páginas posteriores. Ahí incluyo unas perspectivas revolucionarias que no correspondían en modo alguno a las expectativas de las mayorías sociales.

En lo tocante al realismo, ha de tenerse en cuenta que la mayoría de los miembros de nuestra organización estaban bien insertados en fábricas y barrios, lo que les permitía conocer de primera mano los problemas que afectaban a la gente. Hubo realismo en la forma de afrontar los problemas de la clandestinidad; también, en nuestra apreciación, que se mostró ajustada a la realidad, de las posibilidades que tenía la reforma política en la segunda mitad de los años setenta, así como una idea relativamente lúcida del papel que podían desempeñar los movimientos sociales en los años ochenta o del lugar que podía ocupar la oposición al ingreso en la OTAN. En este sentido cabe destacar también la percepción acertada del carácter minoritario de nuestro grupo o, lo que es lo mismo, de su baja representatividad social.

He de advertir, con todo, que más allá de los problemas ideológicos a los que me estoy refiriendo, nuestro colectivo, el Movimiento Comunista (MC), desempeñó en los años setenta y ochenta un papel en muchos aspectos valioso.

Ahí he de señalar, antes que nada, la lucha antifranquista. No solo nuestra organización, sino la suma de las nuevas organizaciones de la izquierda radical fueron un componente importante del antifranquismo del último período. Contribuyeron destacadamente, con valor y energía, al desgaste y a la crisis de la dictadura.

Debo mencionar también nuestra participación en la actividad sindical, clandestina o semiclandestina, y, también, en el sindicalismo, ya legal, a partir de 1977. O la puesta en pie de un nuevo sindicalismo de enseñantes. O la presencia muy activa en organismos de acción vecinal.

Otro tanto puedo decir de la intervención en los nuevos movimientos sociales que despegaron en los años setenta y, sobre todo, en los ochenta. Las mujeres de las distintas organizaciones del MC ocuparon un lugar relevante en las redes feministas que llegaron a tener una considerable implantación en ese período y

que tanto han favorecido los cambios mentales, sociales, políticos y jurídicos en nuestra sociedad.

Gracias a los esfuerzos del MC y de la Liga Comunista Revolucionaria (LCR) fue posible la puesta en marcha del que llegó a ser un gran movimiento popular de oposición al ingreso de España en la OTAN, en la primera mitad de los años ochenta.

Tengo que aludir, asimismo, a experiencias de tipo cultural, como las escuelas sociales promovidas por el MC, o a una actividad original como fueron las campañas de alfabetización en las que trabajaron enseñantes del MC en el campo andaluz. Y no puedo olvidar la participación continuada y de formas muy variadas en la acción solidaria internacional, que, durante años, tuvo una considerable envergadura. Todo ello sin mencionar la importancia concedida a la tarea de difusión de ideas por medio de los órganos de prensa o de unos carteles que llegaron a contar con un merecido prestigio.

Pero estas facetas y otras muchas concernientes a la actividad del Movimiento Comunista escapan al propósito de estas páginas, que ni están dedicadas en exclusiva a la historia de este colectivo ni pretenden analizar el conjunto de la existencia, incluyendo sus dimensiones prácticas, de las organizaciones de la izquierda revolucionaria.

Mi objetivo no es, ni mucho menos, evaluar el conjunto de la historia de esas organizaciones en los años sesenta, setenta y ochenta. Es más modesto y limitado: este libro se ciñe al estudio de las ideas de las izquierdas alternativas y de sus mutaciones.

Así pues, dejaré en el tintero muchos ángulos de interés sobre los que tal vez un día pueda volver.

Sin apartarme del campo ideológico, he de consignar que, bien entrada la década de los ochenta, en algunos sectores de nuestra organización fue emergiendo una conciencia crítica respecto a las limitaciones del marxismo, no solo en el aspecto teórico, sino en su función de ideología de partidos y de movimientos. De hecho, esta ideología pasó de ser la oficialmente adoptada por el colectivo a considerarse un asunto más bien privado acerca del que cada cual podía definirse como mejor le pareciera.

Personalmente, he dedicado una parte de mis publicaciones a formular esa crítica, iniciada, todavía muy parcial y tímidamente, en *La clase obrera en Marx* (1986) y desarrollada especialmente en *La sombra de Marx. Estudio crítico sobre la fundación del marxismo (1887-1900)* (1993).

Si bien durante muchos años el marxismo constituyó el espacio ideológico en el que nos situábamos la mayor parte de quienes integrábamos la izquierda radical en Europa, en el presente, a este respecto, las cosas han cambiado notablemente.

Agregaré que, en mi trayectoria personal, el calendario de la reflexión crítica sobre el marxismo no coincide con el del distanciamiento respecto a varias de las piezas ideológicas características de la izquierda radical (ideas sobre la revolución, actitud hacia las mayorías sociales, juicio sobre la violencia política, etc.). La crítica del marxismo se adelantó en buena medida a la reconsideración de cada uno de estos aspectos.

***

Los problemas ideológicos de los ambientes de izquierda han sido la materia de mis dos últimos libros: *Crítica del colectivismo europeo antioccidental* (2007) y *Pensamiento crítico y conocimiento (Inconformismo social y conformismo intelectual)* (2009). A quien la curiosidad le lleve a leerlos podrá comprobar que ambos forman parte de un mismo empeño, al que corresponde también el presente trabajo, que, como mis restantes libros, está guiado por la voluntad de propiciar un pensamiento más riguroso y autoexigente en los medios de izquierda de los que formo parte.

El binomio izquierda-derecha, como marco de identificación y de representación, pese a la erosión que ha venido sufriendo, sigue siendo operativo en Europa, aunque en menor medida que en el pasado. Personalmente no tengo dudas en ubicarme en la izquierda, aunque las cosas que observo cada día en muchos de los partidos europeos que se declaran de izquierda me provoquen un claro rechazo, difícilmente comparable, en todo caso, al que me producen los partidos de la derecha o populistas.

2. La tormenta de los años sesenta y setenta. Breve semblanza del radicalismo de izquierda

Es una ardua tarea tratar de transmitir a las últimas generaciones el contexto histórico, tan distinto del actual, en el que cobraron fuerza unas ideas que para muchos jóvenes de hoy son difícilmente explicables.

Intentar comunicar a quienes no la han vivido una atmósfera cultural tan peculiar es un empeño destinado generalmente a obtener pobres resultados.

Así y todo, trataré de indicar, aunque sea por medio de unas pocas pinceladas, los rasgos de aquel período en el que germinaron tantas ideas que hoy pueden ser vistas como disparatadas, pero que, en el contexto histórico de la época y teniendo en cuenta el clima ideológico internacional, no lo parecían tanto.

Una época dramática e impetuosa

No pretendo aquí resumir los hechos de un siglo rico en turbulencias, ni sus virajes, ni el complejo juego de continuidades y discontinuidades. Me limitaré a evocar aquellos aspectos que, especialmente entre 1945 y 1975, explican la emergencia de una generación revolucionaria en Europa occidental.

Ese período forma parte de un siglo que, en su conjunto, está saturado de hechos relevantes, de grandes pasiones colectivas, de luchas.

El marco histórico del radicalismo de izquierda (1945-1975)

Guerras entre países y guerras civiles

Fin de la II Guerra Mundial en 1945 (en junio en Europa y en septiembre en Extremo Oriente, tras el lanzamiento de las bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki); guerra civil en Grecia (1946-1949); guerra indo-pakistaní por el control de Cachemira (1948); guerra norteamericano-coreana (1950-53); China ocupa el Tíbet (1950); invasión israelí de Egipto, con apoyo británico y francés (1956); guerra fronteriza entre China e India (1962); Guerra de los seis días árabe-israelí (1967): anexión israelí de los territorios egipcios de Gaza y del Sinaí, de la margen izquierda del Jordán, de la parte antigua de Jerusalén; tentativa de secesión de Biafra, en Nigeria: guerra civil (1967); declaración de independencia de Bangladesh y guerra indo-pakistaní (1971); guerra entre Egipto y Siria e Israel, con victoria de este último (1973); comienzan los enfrentamientos entre cristianos y musulmanes en Líbano (1975).

Luchas armadas revolucionarias, anticoloniales, antiimperialistas; movilizaciones populares, movimientos de protesta

Guerra anticolonial en Indochina (1946-1954); insurrección duramente reprimida en Madagascar (1947); insurrección malaya y guerrillas contra los británicos (desde 1948 hasta 1953); insurrección popular en Colombia (1948); insurrección comunista en Indonesia (1948); guerrilla egipcia contra Gran Bretaña en la zona del Canal de Suez (1951); inicio de la Campaña del Desafío del Congreso Nacional Africano, en Sudáfrica (1952); insurrección anticolonial del Mau-Mau, en Kenia (1952); asalto al Cuartel Moncada, en Cuba (1953); Nasser toma el poder en Egipto (1954); guerra contra el colonialismo francés en Argelia (1954-62); guerrilla cubana (1956-59); resistencia antibritánica en Yemen (1956); levantamiento antisoviético en Hungría (1956); expulsado del poder en Venezuela el dictador Marcos Pérez Jiménez (1958); revuelta en el Tíbet, aplastada por China (1959); campaña de desobediencia civil en Zambia (1959); rebelión estudiantil en Corea del Sur (1960); comienzo de la guerra anticolonial en Angola (1961); entre 1961 y 1965 se desarrolla en la India un movimiento contestatario literario y cultural; a lo largo de la década de los sesenta cobra impulso el movimiento feminista en Estados Unidos y en otros países; inicio de la resistencia armada antiportuguesa en Guinea Bissau (1963); intensificación de la guerra de Vietnam (1964); el FRELIMO lanza la lucha armada en Mozambique (1964); durante esta década se suceden las experiencias guerrilleras en América Latina (la más fuerte es la de Colombia, pero hay guerrillas en Venezuela, Uruguay, Argentina Guatemala, Perú, Brasil...); insurrección campesina en Thailandia (1965); revolución en la República Dominicana, ahogada por la intervención de Estados Unidos (1965); revueltas de la población negra de Estados Unidos (1966); creación en Estados Unidos de la organización feminista National Organization for Woman (1966); comienzo de la lucha armada en Zimbabue (1966); y también en Namibia; revueltas campesinas en Bengala occidental, en la India (1967); liquidada la guerrilla boliviana, con la captura y asesinato de Ernesto Che Guevara (1967); grandes movilizaciones de estudiantes, sobre todo en Francia, donde también se produce una huelga general, y en México (1968), con la masacre de la Plaza de las Tres Culturas el 2 de octubre de 1968; ofensiva del Tet, del Frente de Liberación Nacional, en Vietnam (1968); revueltas urbanas en Argentina (Córdoba, Rosario, etc.) (1969); otoño caliente italiano, en 1969; revueltas en Estados Unidos, especialmente en Nueva York, en 1969; elegido presidente de Chile Salvador Allende (1970); revuelta musulmana en el Sur de Filipinas (1972); una huelga general destrona a Haile Selassie en Etiopía (1974); concluye la guerra de Vietnam con el triunfo vietnamita frente a Estados Unidos (1975).

Revoluciones

Revolución en Indochina: nueva República (1945); triunfa la revolución china, constitución de la República Popular (1949); revolución en Irak, donde es derrocada la monarquía (1958); revolución cubana (1959); revolución portuguesa (1974); unificación de Vietnam (1975); toman el poder en Camboya los jemenes rojos que fundan un régimen dictatorial fuertemente represivo (1975).

Independencias, nuevos Estados

Independencia de Siria y de Líbano (1945); independencia de Filipinas (1946); de la India (nace Pakistán como resultado de la partición) y de Birmania (1947); independencia de Sri Lanka (Ceilán) (1948); de Camboya, de Indonesia y de Laos (1949); de Libia (1951); de Sudán, de Marruecos, de Túnez, de Ghana (1956); independencia de Malasia (1957); independencia de Guinea (1958); de Chipre (1959); en 1960: independencia de Burkina Faso, Congo, Costa de Marfil, Gabón, Madagascar, Mali, Mauritania, Niger, Nigeria, República Centroafricana, Senegal, Somalia, Chad y Togo; 1961: independencia de Camerún, Sierra Leona, Tanzania; 1962: independencia de Argelia, Burundi, Jamaica, Uganda, Ruanda, Trinidad y Tobago; de Kenia (1963); independencia de Malaui, Zambia (1964); Singapur se convierte en un nuevo

Estado, desgajado de Malasia (1965); independencia de Barbados, Botsuana, Guayana y Lesoto (1966); de las Islas Fiyi y de las Islas Tonga (1970); de Bahréin (1971); de las Bahamas (1973); concluye la guerra anticolonial de Guinea Bissau con la independencia (1974); independencia de Granada (1974); de Angola, Mozambique y Cabo Verde (1975); de Papúa Nueva Guinea (1975).

Otros hechos importantes en Asia, África y América Latina

Creación de la Liga Árabe (1945); fundación de la Organización de Estados Americanos (1948); Irán nacionaliza la industria petrolífera (1951); nacionalización del Canal de Suez por Nasser (1956); creación de la Organización de la Unidad Africana (1963); la crisis del petróleo (1973) contribuye a modificar el clima político en Europa y a reforzar la oposición a las políticas socialdemócratas; Tercera Conferencia Tricontinental en La Habana (1966).

Cambios en Europa

Establecimiento y consolidación de los Estados del bienestar en los países europeo occidentales; constitución de la República Federal Alemana (1947); fundación del Consejo de Europa en 1949: creación de la Comunidad Europea del Carbón y del Acero (1951); Tratado de Roma: se constituye la Comunidad Económica Europea (1957).

Acontecimientos internacionales destacados

Conferencia de Yalta (1945); Conferencia de San Francisco, creación de la ONU (1945); Conferencia de Potsdam (1945); Declaración Universal de Derechos Humanos, adoptada por las Naciones Unidas (1948); Conferencia de Bandung de Estados independientes de Asia y África (1955); la Corte Suprema de los Estados Unidos decide acabar con la segregación en las escuelas (1958); es lanzada en Estados Unidos la píldora contraceptiva para mujeres (1960); comienza la carrera espacial, en 1961; Primera Conferencia de Países No Alineados en Belgrado (1961); acuerdos de no proliferación nuclear entre Estados Unidos y la Unión Soviética (1963); el Concilio Vaticano II se celebra entre octubre de 1962 y diciembre de 1965; promulgación de la Ley sobre los Derechos Civiles en Estados Unidos (1964); Martin Luther King, premio Nobel de la paz; Francia se retira de la organización militar de la OTAN (1966); Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966); primer trasplante de corazón (1967); primeros seres humanos en la luna, expedición Apolo 11, en julio de 1969.

Golpes de Estado

Golpe de Estado promovido por la CIA contra Mossadegh, en Irán (1952); guerra en la parte sur de Vietnam: instaurado el régimen de Ngo Dinh Diem (1955); golpe de Estado militar en Pakistán (1958); golpe y dictadura de Sharit Tanarat en Tailandia (1959-1973); una Junta Militar se hace con el poder en el Congo, con el apoyo de Estados Unidos y de Bélgica, y encarcela a Patricio Lumumba; golpe de Estado en Corea del Sur (1960); golpe de Estado militar en Brasil, respaldado por Estados Unidos (1964); golpe en la República Centroafricana (1965); y en Zaire, ese mismo año; y también en Indonesia: exterminio de más de medio millón de personas; expulsado del poder en Ghana el presidente Nkrumah (1966); golpe de Estado militar en Grecia (1967); toma el poder Juan Velasco Alvarado, en Perú (1968); se hace con el poder en Libia el coronel Gadafi, en 1969; es derrocado el príncipe Sihanuk en Camboya por un golpe de Estado (1970) al que sigue una intervención militar norteamericana; Idi Amín toma el poder en Uganda e instaura una dictadura (1971); golpe de Estado en Chile contra el Gobierno de Allende, con el apoyo de la CIA (1973). Fuerte represión y establecimiento de una dictadura, que se prolongó hasta 1990; golpe de Estado militar en Chipre (1974); militares golpistas asesinan al primer ministro de Bangla Desh, Mujibur Arman (1975), e instauran una dictadura militar que había de durar veinte años.

Iniciativas imperialistas y reaccionarias; agresiones antipopulares, asesinatos políticos
Política de *apartheid* de Sudáfrica (1948); asesinado Gandhi (1948); guerra en Palestina. Instauración del Estado judío. Un millón de refugiados palestinos (1948); derrocamiento por Estados Unidos de Jacobo Arbenz, en Guatemala (1954); es asesinado el líder de la Unión Popular de Camerún (1958); comienza la llegada de fuerzas norteamericanas a Vietnam (1961); en el Congo es asesinado Patricio Lumumba (enero de 1961); invasión norteamericana fracasada de Bahía Cochinos, en Cuba (1961); es asesinado el presidente norteamericano, John F. Kennedy (noviembre de 1963); declaración unilateral de independencia de la Rhodesia blanca (1965); es asesinado el líder negro norteamericano Malcolm X (febrero de 1965); asesinato de Martín Luther King (abril de 1968); asesinado Robert Kennedy (junio de 1968); Gran Bretaña envía tropas a Irlanda del Norte (1969); inicio de los bombardeos norteamericanos masivos en Camboya (1969); intensos bombardeos norteamericanos en Laos (1970); combates en Jordania entre las tropas jordanas y las organizaciones palestinas; expulsión de palestinos de Jordania (1970); el Ejército británico mata a trece manifestantes en Derry, Irlanda del Norte (1972); agentes portugueses asesinan al líder de Guinea-Bissau, Amílcar Cabral (1973).

Tensión entre bloques; política de la URSS; China

Control del poder por los partidos comunistas en el Este de Europa (1947-48); comienzo de la Guerra Fría; constitución de la Kominform, que viene a dar continuidad, con una fórmula más liviana, a la Internacional Comunista (1947); ruptura con la URSS de los comunistas yugoslavos (1948); revuelta popular en Alemania del Este (1949); primera explosión nuclear soviética (1949); muerte de Stalin (1953); revuelta en Berlín Este (1953); el Pacto de Varsovia crea un bloque de países del Este de Europa hegemonizado por la URSS (1955); XX Congreso del PCUS: denuncia por el secretario general del Partido Comunista de la Unión Soviética, Kruschev, de los crímenes de Stalin (1956); intervención soviética para aplastar la insurrección húngara (1956); en China, en 1958: Gran Salto Adelante, movimiento de colectivización, industrialización y de lucha contra intelectuales; instauración del Gobierno revolucionario en Cuba (1959); hambruna en China (1959-1961): mueren más de cuarenta millones de personas; empieza a ser levantado el Muro de Berlín (1961); crisis de los misiles (Cuba) en las relaciones soviético-norteamericanas, en octubre de 1962; se recrudece el conflicto chino-soviético (1963); es detonada la primera bomba atómica china (octubre de 1964); se desencadena la Revolución Cultural Proletaria en China (1966-1969, o, en sentido más amplio, 1966-1976); Gobierno reformador en Checoslovaquia. La Primavera de Praga es reprimida por las tropas soviéticas (1968); incidentes fronterizos chino-soviéticos (1969); Tratado de amistad entre la India y la URSS (1971); expulsados de Egipto los consejeros soviéticos (1972).

Esta tabla se limita a resaltar aquellos hechos que explican en mayor medida el clima mundial en el que proliferaron en aquellos años, en muy diversos lugares, las organizaciones de izquierda revolucionaria.

A la hora de recrear el ambiente histórico en el que germinaron esas organizaciones y sus ideas, ha de tenerse presente lo que sigue.

Lo primero, que fue una *época extremista*. Abundaron los conflictos bélicos, en los que llama la atención el creciente número de víctimas civiles. «El contraste entre la Primera Guerra Mundial y la Segunda –consignó Hobsbawm– es sobrecogedor: en la primera, solamente el 5% de las víctimas fueron civiles; en la

segunda, el porcentaje se elevó al 66%. En la actualidad, la proporción de víctimas civiles se sitúa entre el 80 y el 90%...» (Eric Hobsbawm, 2006, pp. 25 y 28).

En la segunda mitad del siglo, se registró una acusada tensión internacional entre los dos grandes bloques internacionales, encabezados por Estados Unidos y por la URSS. Fue patente el riesgo de un choque con armas nucleares.

En los años sesenta y setenta, la violencia política tenía tal presencia que había llegado, en cierta forma, a *naturalizarse*. La sombra de la II Guerra Mundial todavía se proyectaba sobre el presente, al tiempo que abundaban los conflictos armados: encontronazos entre países, movimientos armados anticoloniales, guerrillas.

La lucha armada aparecía a los ojos de buen número de personas de izquierda como el único recurso frente al colonialismo, a los golpes de Estado militares, a las dictaduras apoyadas por Estados Unidos (en la propia Europa: franquismo, salazarismo, dictadura griega...), a la belicosidad del Estado de Israel, a las agresiones imperialistas, como la que se prolongaba en Indochina.

Tras la II Guerra Mundial, el mundo colonial fue sustituido por una constelación de nuevos países, y en ello fue determinante la sucesión de rebeliones armadas.

No es sorprendente que muchos jóvenes se inclinaran a tratar mediante la violencia los problemas políticos y que vieran la acción armada, además de como un medio legítimo, como el recurso realmente eficaz para alterar el orden social.

Los procesos revolucionarios, en aquellos años, estaban lejos de constituir una rareza en el panorama mundial.

La historia del siglo XX quedó fuertemente determinada por la revolución rusa de 1917. En los años de la primera posguerra fueron varias las tentativas revolucionarias en Europa. Con el final de la II Guerra Mundial se modificaron los regímenes del Este de Europa, si bien, salvo en el caso de Yugoslavia, fue el resultado del reparto territorial entre las grandes potencias tras la guerra y no el fruto de un proceso interior. En 1949, la Revolución china transformó el paisaje de Asia. En Indochina se inició una cadena de procesos de descolonización que darían lugar a nuevos regímenes independientes.

Una revolución derrocó a la monarquía iraquí en 1958. A comienzos del 59 se produjo la entrada triunfal en La Habana del ejército guerrillero que logró acabar con la dictadura de Batista. El éxito del *procedimiento cubano* (un pequeño grupo guerrillero que en poco tiempo se alza con el poder) lo convirtió en muchos lugares en un ejemplo a seguir. En la propia Europa, tuvo lugar en 1974 el original proceso revolucionario portugués. Los dos Vietnam se unificaron en 1975; en ese mismo año estalló la revolución de los jemenes rojos en Camboya. Después de 1979, año de la revolución sandinista nicaragüense y de la islamista en Irán, se produjeron algunos estallidos revolucionarios como el que derrocó a

la dictadura de Ceausescu, en Rumanía. Posteriormente, las revoluciones se han ausentado durante largos años del tablero internacional, hasta que han vuelto a reaparecer en el mundo árabe en 2011.

Casi todas las guerrillas latinoamericanas fueron, a su vez, pasando a la historia. Joaquín Villalobos, dirigente de una de las organizaciones guerrilleras salvadoreñas, escribió en 1993:

> «Los cambios operados en América Latina en los últimos treinta años y el desarrollo de democracias, o de espacios democráticos, invalidan la lucha armada en cualquier parte del Continente. La persistencia de esta, como estrategia, está alejada de toda posibilidad de producir cambios y espacios de poder. Solo contribuirá a la destrucción y al debilitamiento de la izquierda.
>
> »La visión de simpatía que despertaban las guerrillas en las décadas pasadas era explicable en un continente plagado de dictaduras militares. La guerra de El Salvador terminó en el momento justo y de la manera correcta…» [Los Acuerdos de Paz fueron suscritos en enero de 1992] (1993).

Antes del derrumbe del régimen soviético y de los que estaban bajo su hegemonía, nada menos que un tercio de la humanidad vivía bajo regímenes relativamente diferentes a los que podemos designar como capitalistas-occidentales.

En este marco histórico, las ideas revolucionarias encontraron un ambiente favorable, al que contribuyeron no solo las referencias revolucionarias disponibles, sino la inestabilidad internacional, la velocidad y la multiplicidad de los cambios, la intensidad de los enfrentamientos. Fue el caldo de cultivo idóneo para la extensión en la juventud europea de una voluntad imperiosa de cambiar las cosas. Y estuvo en el origen de decisiones existenciales que llevaron a muchas personas a dedicarse intensamente a una actividad política y social.

Los países de Europa occidental, en las décadas de la posguerra, conocieron un pronunciado desarrollo económico.

En ese contexto se consolidaron las conquistas sociales propias del Estado del bienestar.

El primer Gobierno laborista británico (1945-1951) emprendió reformas notables como fue la nacionalización de la sanidad, un mayor acceso a la enseñanza, una mejora de la Seguridad Social, la construcción de viviendas sociales (de los cambios socioeconómicos en la Europa occidental de ese período me ocupé en mi libro *La izquierda. Trayectoria en Europa occidental*, 1999, pp. 176 y ss.).

La mejora de la situación material de la clase obrera fue percibida por los críticos de izquierda como un signo de su *integración* en la sociedad capitalista, o *neocapitalista*, como se decía entonces. Las teorías sobre el carácter necesariamente revolucionario de la clase obrera se vieron erosionadas. Esto contrastaba con el apogeo de las luchas anticoloniales. La clase obrera, hasta entonces concebida al modo esencialista como sujeto necesariamente portador del

cambio social socialista, palideció frente a los pueblos del Tercer Mundo, pronto mitificados como sujetos revolucionarios. Luego volveré sobre este aspecto.

La izquierda radical

La extrema izquierda fue la creación de grupos de jóvenes –generalmente muy jóvenes– sumamente descontentos con diversos aspectos de sus sociedades y del mundo.

Distintas corrientes de la izquierda europea occidental en los años sesenta y setenta

Partidos socialistas		
Socialistas a la izquierda de la socialdemocracia	Partido Socialista Italiano de Unificación Proletaria (Italia). Partido Socialista Unificado (Francia). Movimento de Esquerda Socialista (MES, Portugal).	
Partidos comunistas		
Extrema izquierda marxista	***Maoístas*** En España: Partido del Trabajo, Organización Revolucionaria de Trabajadores, Movimiento Comunista y otras organizaciones. ***Trotskistas*** IVª Internacional (en España: Liga Comunista Revolucionaria) y otros. Socialist Workers Party (Gran Bretaña). The Militant (G.B.).	Lambertismo (Francia). Otras En España: Frente de Liberación Popular (FOC, en Cataluña, y ESBA, en el País Vasco) (Entre 1958 y 1969); Bandera Roja. Democrazia Proletaria (Italia). PDUP-Il Manifesto (Italia). Lotta Continua (de inspiración maoísta) (Italia). JUSO (Juventudes del SPD alemán). Venstre Socialisterne (Dinamarca).
Anarquistas	En España, CNT.	
Organizaciones y corrientes diversas	Potere Operaio (Autónomo) (Italia). Internationale Situationiste (Francia).	Socialisme ou barbarie (Francia). Solidarity for Worker's Power (Gran Bretaña).
Grupos armados	Brigadas Rojas (italianas). Fracción del Ejercito Rojo (alemana).	
Organizaciones nacionalistas	ETA e *izquierda abertzale* en el País Vasco. IRA irlandés y Sinn Fein. Unión do Povo Galego.	
Publicaciones más influyentes	*New Left Review.* *Partisans.* *Il Manifesto.*	

Sobre fondo gris figuran las organizaciones de extrema izquierda.

Sobresalió en los nuevos grupos de jóvenes una enorme generosidad y un carácter resuelto y enérgico. Su compromiso fue en ocasiones un tanto superficial y efímero, pero en bastantes casos se mantuvo durante muchos años e incluso ha llegado hasta hoy. También descolló la fuerza de su sentido de la solidaridad, de una solidaridad que desbordaba las fronteras nacionales.

En la experiencia de aquellos años destacó, asimismo, una acusada elevación de miras, aunque desgraciadamente marchó hermanada con una propensión hacia lo absoluto y a dar una exagerada trascendencia a los propios actos, así como una inclinación hacia lo quimérico. Todo ello estuvo en el origen de asombrosas aventuras y, también, de numerosos desastres personales y colectivos.

En las páginas que siguen, y como primera aproximación, señalaré ciertos rasgos del radicalismo de los jóvenes revolucionarios de la generación de los sesenta y setenta, para pasar después, en los siguientes capítulos, a considerar tres de sus facetas más características: su revolucionarismo, su actitud hacia la violencia política y la adhesión de la mayor parte de aquellas organizaciones a la ideología marxista.

Cambio de perspectiva

A la hora de rememorar los rasgos distintivos de la izquierda revolucionaria de aquellos años empezaré por resaltar su carácter vivamente ideologizado, lo que se concretaba en la densidad de las ideas compartidas por cada grupo y en la importancia que unos y otros atribuían a los asuntos ideológicos. Y también en la firme adhesión de cada corriente a alguna de las grandes ideologías procedentes de la Europa del siglo XIX.

En este libro estoy empleando el vocablo ideología en una de sus acepciones más fuertes.

Se trataba de unos marcos ideológicos que pretendían abarcar campos muy diversos (historia, filosofía, sociología, economía, política…). Sus piezas no eran simples opiniones sino materia de convicción, defendidas con un evidente apasionamiento.

De esas ideologías dependía la construcción de cada identidad colectiva, su cohesión y su deslindamiento con las corrientes *competidoras*.

La hipertrofia de la función de la ideología particular de cada grupo hacía especialmente difícil su cuestionamiento así como el intercambio de ideas con otros grupos o con personas situadas extramuros.

Dicho esto, precisaré que la generación de izquierda de entreguerras tenía sus referencias principales en las clases trabajadoras de sus propios países; en el caso de las partidos comunistas también en la Unión Soviética.

En los años sesenta del siglo XX se produjo un cambio de horizonte importante: las clases obreras europeas pasaron a ser vistas por la parte de la izquierda más radical como una fuerza social *absorbida* o *neutralizada* por lo que se ha

venido designando como *el sistema*. La palabra más empleada para aludir a ello era *integración*.

Se suponía, forzando bastante las cosas, que se había registrado un cambio cualitativo. Se pensaba que la clase obrera había sido anteriormente una fuerza contraria al capitalismo pero que había terminado por integrarse en él.

A mi juicio, ni lo primero ni lo segundo eran tan acusados como entonces se pretendía. Se idealizaban los comportamientos de la clase obrera del pasado al tiempo que se exageraban los defectos de las mayorías sociales, formadas en su mayor parte por las clases trabajadoras, del presente.

El desarrollo económico parecía ir asociado a un ansia consumista, a un creciente egoísmo, al conformismo, al indiferentismo respecto a los asuntos públicos, a la reclusión en el ámbito privado, dando la espalda a los problemas sociales. «Las ambiciones individuales –decía E. P. Thompson, en 1963– han sustituido a las aspiraciones sociales» (en Teodori, 1978, I, p. 140).

De manera general, los jóvenes revolucionarios, que se ubicaban a la izquierda de los partidos comunistas, tenían una opinión muy negativa de sus sociedades, opinión que favorecía un alejamiento de las mayorías sociales en la actividad política y social.

Esta fue una de sus características más descollantes: descalificación de las mayorías, de sus tendencias ideológicas, de sus opciones electorales.

El radicalismo de izquierda europeo formulaba unos juicios muy severos también de sus países, y muy especialmente de sus dimensiones colonial e imperialista. También de la izquierda tradicional, sobre todo la socialdemócrata, a la que identificaba plenamente con los males de los países europeos occidentales. En la mayor parte de los casos, no era más indulgente el punto de vista sobre la Unión Soviética, a la que se culpaba de anteponer sus intereses de gran potencia a los ideales socialistas e internacionalistas proclamados.

En el reverso de la implacable opinión sobre las *sociedades opulentas* se vislumbraba un embellecimiento del Tercer Mundo, supuestamente habitado por sujetos puros y rebeldes, a los que se veía como el contrapunto de las mayorías sociales *adormecidas por el bienestar*.

¿En qué medida las ideas de Marcuse sobre la neutralización de la capacidad de lucha de la clase obrera influyeron en los jóvenes radicales? Es difícil saberlo. «Dutschke [el dirigente de los socialistas de izquierda alemanes] y sus amigos se refieren a Herbert Marcuse, teórico de la "tolerancia represiva", que mantiene que no se puede esperar un "rechazo absoluto" de la sociedad actual sino por parte de los "outsiders", ya sean las víctimas de la persecución racial, los parados, los estudiantes, o todos aquellos que, en una palabra, deberían mantener una oposición revolucionaria por necesidad aunque su "conciencia"

no lo sea» (presentación de Gérard Sandoz del libro de escritos de Rudi Dutschke, 1968, p. 27).

En contraste con la imagen de esa clase obrera europea *integrada*, muchos países del Tercer Mundo eran el escenario de revueltas anticoloniales, de movilizaciones diversas, de guerrillas antiimperialistas.

Se pensaba que había llegado el momento del relevo. En las mentalidades revolucionarias, el centro de gravedad se desplazaba. La *vanguardia revolucionaria* de la humanidad se situaba lejos de Europa.

Las siguientes palabras de Che Guevara, en una carta dirigida a Carlos Quijano, del semanario *Marca*, de Montevideo (12 de marzo de 1965; en *Obras Escogidas*, t. II, 1976), transmitían elocuentemente esta percepción.

> [En la sociedad capitalista] «El hombre está dirigido por un frío ordenamiento que, habitualmente, escapa al dominio de su comprensión. El ejemplar humano, enajenado, tiene un invisible cordón umbilical que le liga a la sociedad en su conjunto: la ley del valor. Ella actúa en todos los aspectos de su vida, va modelando su camino y su destino.
>
> »Las leyes del capitalismo, invisibles para el común de las gentes, actúan sobre el individuo sin que este se percate» (p. 370).

Esta apreciación se acompañaba por algo parecido a un sentido de culpa por el hecho de pertenecer a las sociedades más desarrolladas, a las que se veía como causantes de las graves carencias materiales de los países pobres.

En la actitud hacia los grandes partidos de izquierda había sin duda algo de certero. El conformismo se había aposentado en ellos; muchos de sus dirigentes se habían elevado sobre la sociedad, practicaban un tenaz parasitismo sobre las instituciones políticas, al tiempo que se hacían cómplices de algunas de las peores políticas, como sucedió muy especialmente con el socialismo francés respecto a la guerra colonial en Argelia. Pero esa actitud se apoyó muchas veces en malas razones: las que resultaban de un entramado ideológico quimérico.

Haciéndonos eco de la vieja fórmula gnóstica, muchos jóvenes radicales hubiéramos podido decir: «Estoy en el mundo, pero no soy de este mundo». Avergonzados de ser occidentales, avergonzados de ser europeos; avergonzados de *ser ricos* en un mundo de mayorías pobres.

La visión idealista de los pueblos antes colonizados iba acompañada de ideas tales como la que postulaba que el poder político en Europa era una dictadura enmascarada; o la que representaba *al sistema político y al económico* como puramente exteriores y ajenos a las clases trabajadoras y como una propiedad, en sentido absoluto, de las clases poseedoras.

La democracia liberal, el Estado de derecho y el Estado del bienestar eran enjuiciados, bajo este ángulo, como meros señuelos o disfraces de la *dominación burguesa*, sin vislumbrar lo que hay en ellos de resultado de largas luchas de

los trabajadores y de equilibrio entre diferentes fuerzas sociales que pugnan por influir en instituciones, leyes y políticas en su propio beneficio.

Los cambios operados en la segunda posguerra (el Estado del bienestar y los derechos sociales) eran entendidos, bajo este ángulo, como un recurso para *anestesiar* a las mayorías sociales y no como el resultado de unas presiones de estas que lograron modificar en cierto grado la naturaleza del Estado.

Partisans: avanzadilla y exponente ideológico

Como ilustración del caudal de referencias históricas e ideológicas en el que creció la extrema izquierda traeré a colación a la revista francesa *Partisans*, que empezó a publicarse en el otoño de 1961, es decir, antes de que cobrara fuerza la experiencia de la extrema izquierda, cuando estaba aún muy reciente el triunfo de la Revolución cubana, cuando aún no había concluido la guerra de Argelia –terminaría en el año siguiente– y cuando todavía no había estallado el conflicto ideológico chino-soviético –lo haría en 1962-63–, que habría de tener un claro impacto en la eclosión y desarrollo de los grupos maoístas.

Cinco años de *Partisans*

Partisans, nº 1, sept.-oct. de 1961. Sumario: Vercors: "Somos guerrilleros [partisans]"; Raúl Castro: "La vía cubana al socialismo"; un poema del poeta cubano Nicolás Guillén; Jean Carta: "El desafío de Danilo Dolci"; G. Gerolimatos: "La clase obrera griega y sus poemas"; Gérard Chaliand: "La cuestión kurda"; Eugueni Evtuchenko: "Los ofendidos"; Maurice Lemaître, Benoist Rey, Mohamed Arab Bessaoud, Jean-Philippe Talbo: varios trabajos relacionados con Argelia...

En las últimas páginas se inserta publicidad de libros. De Éditions de la Cité: cinco libros dedicados a la Guerra de Argelia; de la editorial François Maspero, cinco libros también concernientes a la resistencia argelina, y otros sobre: el conflicto árabe-israelí, el Partido Comunista Italiano, la Revolución cubana, la poesía popular en Turquía y en el Kurdistán, *Los condenados de la tierra*, de Frantz Fanon, *La guerra de guerrillas,* de Ernesto Guevara, el *Romancero de la resistencia española*.

Cinco años después del primer número, y más de cuatro después de concluida la guerra de Argelia, en el nº 31 (julio-septiembre de 1966), destacan los siguientes artículos: Oscar Terán: "Roger Garaudy [anterior ideólogo del PCF] o el tiempo de los hombres dobles"; Américo Pumaruna, "Revolución, insurrección, guerrillas en Perú"; Gérard Chaliand: "Bumedián [Presidente argelino] ante la alternativa"; Informe de la Unión General de Trabajadores Argelinos; Françoise Kourilsky: "Teatro popular en los Estados Unidos: el Teatro Federal".

En este número hallamos publicidad de diversos libros: *El socialismo y el hombre en Cuba*, de Ernesto Guevara; *Guerra del pueblo, ejército del pueblo*, del general vietnamita Nguyen Giap; *La revolución en Estados Unidos*, de James Boggs y Robert Williams; *Opción revolucionaria en Marruecos*, del líder de izquierda marroquí Mehdí Ben Barka, secuestrado y asesinado por el régimen marroquí; tres libros de Louis Althusser sobre Marx y *El capital*, dos de ellos escritos en colaboración con cuatro de sus discípulos; dos trabajos de Charles Bettelheim: uno sobre economía planificada y crecimiento, y el otro *La construcción del socialismo en China*, este último escrito con dos de sus colaboradores; *La lucha tricontinental (Imperialismo y revolución después de la Conferencia de La Habana)*, de Albert-Paul Lentin; *Ibn Jaldún. Nacimiento de la historia, pasado del Tercer Mundo*, de Yves Lacoste; *Cuellos blancos. Ensayo sobre las clases medias norteamericanas*, de Wrigth Mills; *El pensamiento de los antiguos mexicanos*, de Laurette Séjourné; un estudio sobre la economía vietnamita, de Lê Chaú; otro sobre la economía del oeste africano, de Osende Afana…

Esta revista, cuya existencia se extendió hasta 1973, fue un claro exponente del clima ideológico en el que se gestó la extrema izquierda francesa, y no solo la francesa.

Partisans se inscribió en la tradición de la resistencia antinazi en la Francia ocupada durante la II Guerra Mundial, del anticolonialismo y, en cierta medida, del antiestalinismo.

Como se puede observar, en el nacimiento de *Partisans* Argelia era una referencia de primer orden. Después del 62, con el fin de la guerra y la independencia, perdió ese papel preponderante. Cuba continuó siendo objeto de una especial atención, como lo fue también, hasta su conclusión, la guerra de Vietnam. Pero también ocuparon un lugar destacado las guerrillas latinoamericanas, Palestina o el Kurdistán.

Un punto de vista extendido en los medios a los que representaba *Partisans* era que hacía falta una perspectiva estratégica socialista mundial y que, en esa estrategia, el elemento principal eran las luchas de *la zona de tempestades de la revolución mundial*, es decir, el Tercer Mundo, donde se desarrollaban los combates antiimperialistas más importantes.

Estamos hablando de la constitución de un cuadro de referencias centrado en el Tercer Mundo. En esa orientación había algo sin duda estimable: la denuncia del Estado francés en la guerra de Argelia, así como del neocolonialismo. También lo era la contribución que hizo *Partisans* para dar a conocer luchas poco o nada conocidas. Pero al releer sus páginas uno no puede evitar ver en ellas un anticipo de lo que luego cobraría mucha entidad en los ambientes de extrema izquierda: un magro interés por las mayorías sociales de los países *ricos*, cuando no una desconfianza hacia ellas, junto con la mencionada idealización de los pueblos del Tercer Mundo.

En *Partisans* –y en la izquierda de la que era expresión– operó vigorosamente algo muy frecuente en la historia de la izquierda desde el triunfo de la Revolución rusa en 1917. Me refiero a la construcción de identidades colectivas en los países europeos por la vía de la identificación con revoluciones, movimientos, Estados de otras latitudes. En este caso se trataba de la identificación con el FLN argelino, con los movimientos contra el colonialismo portugués, con las guerrillas latinoamericanas, con el régimen cubano... Era realmente difícil encontrar alguna reserva o algún atisbo de crítica hacia aquellos movimientos o regímenes a los que se había decidido apoyar.

América Latina se convirtió en una referencia estimulante para los jóvenes radicales. «Los sesenta fueron unos años exaltantes –escribió Vargas Llosa–. América Latina pasó a estar en el centro de la actualidad gracias a la Revolución cubana y a las guerrillas y a los mitos y ficciones que pusieron en circulación. Muchos europeos, norteamericanos, africanos y asiáticos veían surgir en el

continente de los cuartelazos y de los caudillos una esperanza política de cambio radical, el renacimiento de la utopía socialista y un nuevo romanticismo revolucionario» (Mario Vargas Llosa, 2006, p. 9).

Organizaciones guerrilleras latinoamericanas en la segunda mitad del siglo XX

Argentina	Montoneros (peronistas). Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP).
Bolivia	Ejército Guerrillero Túpac Katari. Ejército de Liberación Nacional (ELN).
Brasil	Acción para la Liberación Nacional (ALN).
Chile	Frente Patriótico Manuel Rodríguez.
Colombia	Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Ejército de Liberación Nacional (ELN). Ejército Popular de Liberación (EPL). Movimiento 19 de Abril (M-19).
Cuba	Movimiento 26 de Julio. Directorio Revolucionario.
El Salvador	Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP). Fuerzas Populares de Liberación Farabundo Martí (FPL). Resistencia Nacional (RN). Frente de Acción Popular Unido (FAPU). Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanos (PRTC).
Guatemala	Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR). Movimiento 13 de Noviembre. Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP). Organización del Pueblo en Armas (ORPA). Partido Guatemalteco de Trabajadores (PGT).
México	Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Ejército Popular Revolucionario (EPR). Otros.
Nicaragua	Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN).
Perú	Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). Ejército de Liberación Nacional (ELN). Fuerzas Armadas de Liberación Nacional (FALN). Sendero Luminoso. Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA).
Uruguay	Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros.
Venezuela	Fuerzas Armadas de Liberación Nacional (FALN).

En América Latina, hoy, los procesos de cambio se apoyan en movimientos y demandas de amplios sectores de la población, y se encauzan a través de procesos electorales e institucionales pacíficos. Esta realidad no tiene nada que ver con la de los años sesenta, en los que los sectores más activos desconfiaban de la "vía pacífica al socialismo", patrocinada por la Unión Soviética, cuando no la rechazaban, considerándola ilusoria y desviada del camino revolucionario.

En *Partisans*, el marxismo era considerado el marco ideológico fundamental. Tenían cabida en él la versión estructuralista de Louis Althusser, intelectual prestigioso del Partido Comunista Francés, el maoísmo de Charles Bettelheim, el trotskismo de Pierre Broué y otros. En el número 25 (enero de 1966) se incluía un viejo artículo de Nicolás Bujarin reivindicando a Lenin, y, en ese mismo número y en el anterior, figuraban dos entregas de un texto de Pierre Jalée contra los "revisionismos", en defensa de una concepción *marxista revolucionaria* y de un *materialismo dialéctico auténtico*.

El *revisionismo* era criticado también en sendos artículos, uno de Emile Copfermann y Joseph Knieff ("A propos du 'nouveau' révisionnisme") y el otro de Jacques Grippa ("Marxisme-leninisme ou revisiónnisme?"), los dos de neto sabor ortodoxo, publicados ambos en el número 12.

Encontramos en *Partisans* una actitud crítica hacia la Unión Soviética convergente con la hostilidad antisoviética del Partido Comunista Chino de la época. Se denunciaba a la URSS por su connivencia con el imperialismo americano, por su falta de apoyo a los procesos revolucionarios y de liberación nacional –salvo a aquellos que le resultaban provechosos–, por anteponer sus intereses nacionales a la solidaridad de la que alardeaba. Pero no hallamos denuncias del carácter dictatorial de la URSS, de su negación de los derechos humanos, cosa por otro lado difícilmente sostenible dado que la publicación no cesaba de exhibir sus simpatías hacia otras dictaduras, especialmente la cubana, pero también en diversos aspectos hacia la china. Asimismo, la doctrina marxista soviética apenas mereció una atención crítica en *Partisans*. De hecho no eran menores las coincidencias del marxismo de *Partisans* con el soviético.

En todo esto se ponía de manifiesto uno de los mayores males que pesaron sobre la izquierda europea en buena parte del siglo XX: la tolerancia de muchos de sus intelectuales hacia los métodos dictatoriales del estalinismo, del régimen maoísta o del castrista (véase sobre este particular el libro de Martin Amis, *Koba, el temible*, 2004).

El liderazgo ideológico de la URSS fue uno de los problemas más graves de la izquierda. Su prestigio llegó a ser enorme, por la revolución, la construcción económica y la victoria en la II Guerra Mundial. La guerra fría posterior aportó un contexto legitimador decisivo en la consolidación del filosovietismo de tanta gente.

Una de las corrientes de la izquierda radical, el trotskismo, presente en las páginas de *Partisans*, sostenía una complicada teoría sobre la URSS, con cuya primera etapa se identificaba (según esa teoría era un *Estado obrero*), hasta la consolidación del poder estalinista. A partir de entonces definió a la Unión Soviética como *Estado obrero degenerado*.

En la izquierda radical de aquellos años eran raros quienes criticaban como tales a todas las dictaduras revolucionarias; muchas veces se apoyaba a una o varias de ellas pero no a otras.

Cuando irrumpieron las organizaciones de extrema izquierda, existía una tradición de decadas, representada sobre todo por los partidos comunistas, en la que los derechos humanos, las libertades y la democracia no eran tratados en atención a principios fundamentales de aplicación universal sino siguiendo pautas circunstanciales, de conveniencia política. Eran condenadas las dictaduras de derechas mientras que una negación equivalente de las libertades y de los derechos humanos, si era obra de un régimen revolucionario o *de izquierda*, se tenía por admisible. Era obligado solidarizarse con las víctimas de las dictaduras de derecha pero no con las de las *dictaduras de izquierda*.

Estas ideas fueron transmitidas a los jóvenes revolucionarios de los años sesenta por las generaciones anteriores. Su aceptación en los grupos de la izquierda revolucionaria fue muy amplia.

En estos grupos se unían los buenos sentimientos solidarios, el igualitarismo y, en el caso español, la oposición a la dictadura franquista, con una concepción colectivista-organicista de los sujetos de la acción política. Los seres humanos individuales eran relegados en nombre de las grandes colectividades (clase, pueblo, nación), prevalecientes sobre las personas concretas que las integran.

En este marco, el individualismo era –y sigue siéndolo– sistemáticamente identificado con el egoísmo, aunque ocasionalmente es explícitamente denostado por su *sospechosa preocupación* por los individuos. Así lo hacía, en 1948, el comunista francés Pierre Hervé, cuando escribía: «La búsqueda de la individualidad es un empeño vano que desemboca en la nada. (…) No se puede afirmar que el individuo sea un fin en sí mismo, ya que el individuo separado de todo valor social es un mito» (Alain Laurent, 1993, p. 106). No deja de ser significativa esa identificación arbitraria entre individuo como fin en si mismo e individuo separado de todo valor social.

El antiindividualismo de izquierda de la época, que ha seguido existiendo hasta el presente, no sólo era contrario al egoísmo, sino que, a la vez, desconsideraba los derechos y las libertades individuales, y al individuo, en general, portador de la conciencia moral y sujeto del derecho a intervenir en las decisiones políticas.

No es ocioso recordar que, a cada paso, el colectivismo antiindividualista, invocando los intereses de la clase, del pueblo o de la nación, sus derechos, la preservación de su pureza o su misión histórica, enmascara la dominación de unos individuos sobre otros.

Otros problemas característicos del horizonte ideológico y de la cultura asociativa radical

En las páginas precedentes he aludido a diferentes aspectos problemáticos del universo ideológico de la extrema izquierda, como es la idealización del pasado de la clase obrera y el simétrico juicio peyorativo sobre la del presente, o el embellecimiento de los movimientos de los países de Asia, África o América Latina, en los que se creía percibir las virtudes que faltaban en la vieja Europa.

La presencia de los problemas a los que me estoy refiriendo, a mi juicio, se explica adecuadamente en el contexto de una época de alta tensión y sobre el trasfondo de tres opciones ideológicas fundamentales en un ambiente de ideologización hipertrofiada: una adhesión acrítica a la idea de la revolución socialista; la aceptación desprevenida de la violencia política revolucionaria, y, en fin, la consideración de la ideología marxista, en alguna de sus variantes, como el sustrato ideológico y un signo identificador insoslayable para los colectivos revolucionarios.

De estas vertientes me ocuparé en los siguientes capítulos. Pero, antes de hacerlo, deseo señalar algunas facetas del universo mental de las izquierdas radicales, con la esperanza de que este breve repaso ayude a entender aquel mundo de ideas tan peculiar.

Ha de destacarse, antes que nada, su irrealismo como uno de los rasgos más distintivos y permanentes de las organizaciones de la izquierda radical. Se injertaba directamente la fantasía en la realidad, sin deslindar debidamente la una de la otra. Abundaban las perspectivas ilusorias en varios renglones fundamentales: las posibilidades de *dar la vuelta* a la sociedad y al mundo, la fuerza de las corrientes radicales transformadoras para realizar sus ideales, la consistencia de sus proyectos, el significado y la importancia de cada uno de los grupos. Menudearon los imaginarios autoafirmativos en los que el propio grupo desempeñaba –o podía llegar a desempeñar– un papel pretendidamente central y decisivo en la vida de la sociedad.

La capacidad para producir ilusiones guardó una estrecha relación con las posibilidades de durar de los distintos grupos. Y el tamaño de las ilusiones tuvo mucho que ver con las dimensiones de las desilusiones, cuando estas llegaron, y con los desgarros que las acompañaron.

Varios factores favorecían todo esto: la juventud de los sectores que pusieron en pie las organizaciones radicales, con la inevitable inexperiencia; sus escasos conocimientos; un mundo cultural *sui géneris*, autorreferencial y *literario* (los distintos grupos escenificaban unas piezas que ellos mismos escribían); la irrefrenable atracción por lo absoluto; la frecuentemente débil conexión con las mayorías sociales; la "externalización" de las referencias "ejemplares": Cuba, China, las guerrillas latinoamericanas, asiáticas o africanas. En el caso español, la existencia del franquismo, con su capacidad para ocultar tantas realidades de la sociedad española, agravaba sin duda esta tendencia (véase, sobre este particular, el *apendice nº 1*).

No era irrelevante la extendida tendencia al autoengaño (de ella me he ocupado en mi libro *Pensamiento crítico y conocimiento*, 2009), que favorece la interpretación de los hechos de la forma más conveniente para la existencia de cada grupo o de cada persona.

El autoengaño encuentra un caldo de cultivo propicio en el *encapsulamiento autoprotector* de cada colectivo, que tiende a establecer de manera rígida *cómo son las cosas* –un relato *oficial* unido a los mitos y a los ritos que permiten edificar la identidad colectiva– y que rechaza activamente las ideas *venidas de fuera*, salvo aquellas con las que se ha acordado identificarse.

Era muy visible la propensión a formar juicios de valor a partir de criterios puros y absolutos. La negación de "lo existente" era *completa*, como lo era la adhesión *total* a un ideal preservado de ambivalencia alguna. Era muy visible la dificultad para abordar los conflictos entre valores y para dar por bueno *el mal menor*.

Visto desde el presente, llama la atención que los nuevos grupos revolucionarios se proclamaran, por regla general, *comunistas*. La aspiración al comunismo denotaba el ansia de absoluto y de ideales puros carácterísticos de esa generación revolucionaria. Tambien ponía de manifiesto la falta de reflexión y de sentido crítico al considerar el proyecto comunista, dotado de una armonía poco frecuente en los asuntos humanos y capaz de ensamblar sin mayores problemas economía y necesidades sociales, intereses comunes de la sociedad y expansión de las iniciativas individuales.

Estaba muy extendida una inclinación a sustituir la política por la moral. No soy de quienes opinan que la política deba estar *liberada* de criterios morales; antes bien, considero necesaria esa presencia moral en la política. Pero se trata de esferas diferentes. El problema del que estoy hablando, fácilmente obser-

vable en la extrema izquierda de aquellos años, consistía en pretender derivar inmediatamente la acción política de ciertos valores morales, en ausencia de un conocimiento pormenorizado de la realidad y de una consideración suficientemente concreta de los asuntos en juego y de las fuerzas en presencia, lo que daba como resultado unas propuestas o unas críticas que marchaban en paralelo con el mundo real, sin la debida conexión con él.

Tras la pretensión de constituir movimientos políticos, lo que se registraba frecuentemente eran movimientos de carácter en buena medida morales e ideológicos, y vagamente sociales, aunque, eso sí, bajo una envoltura y una ambición políticas.

Una pieza principal es lo que podemos designar como *vanguardismo,* que descansaba sobre la convicción de que el grupo –cada grupo, habría que decir– poseía una misión especial, resultante de la justeza de sus ideas.

El elitismo vanguardista se legitima por su clarividencia y por lo avanzado de su misión, no por el respaldo popular adquirido por vías democráticas. No depende de un respaldo exteriorizado expresamente.

En relación con la cultura asociativa hay que resaltar la trascendencia exagerada que cada grupo atribuye a su propia existencia, al suponer que hay una relación necesaria entre su actividad y sus fines últimos, lo que lleva a dificultar la comunicación con otros grupos y a alentar el sectarismo.

Este sectarismo está asociado a un estricto comunitarismo, en cuyo marco se labra una uniformización de los miembros del grupo, nociva para la libertad y la autonomía individuales, así como un rechazo de quienes disienten de los puntos de vista pretendidamente mayoritarios.

En referencia a la izquierda radical de los años sesenta y setenta, pero también a lo que hoy puede ser así nombrado, no puedo dejar de aludir al *verbalismo tremendista*, que fue uno de los sellos que la distinguió. Las estridencias verbales, que eran un elemento destacado de ciertas identidades colectivas, afectaban a los títulos con los que se adornaba cada corriente, como aquella francesa de los años setenta que se presentó como *los enterradores del viejo mundo*.

En Europa, era palpable la fascinación por lo exótico-revolucionario, la admiración, cuando no la envidia, que suscitaban las experiencias guerrilleras latinoamericanas y la guerra popular en el Sudeste asiático, o la resistencia palestina.

En varios países europeos fue traducido y publicado el libro de Che Guevara *La guerra de guerrillas*, así como el *Manual de guerrilla urbana* de Carlos Marighella, exdirigente comunista brasileño muerto a tiros por la policía en 1969.

Numerosas publicaciones brindaban un apoyo sin reservas a los movimientos guerrilleros latinoamericanos.

Si volvemos a la revista *Partisans*, encontraremos en la presentación de su número 38 (1967), consagrado a esas guerrillas, las siguientes líneas escritas por su editor, François Maspero:

> [El presente número] «quiere que se escuche la voz de quienes, en América Latina, se han asignado la tarea de "crear dos, tres, numerosos Vietnam" [consigna lanzada por Ernesto Guevara]. (...) No es cosa de negar la necesidad de nuestra propia reflexión y de nuestro propio trabajo político. Pero hay que proceder de acuerdo con el orden de los hechos y de su urgencia: hay revolucionarios que actualmente luchan en América Latina y pagan con su sangre la revolución que han puesto en marcha. Ante esta situación irreversible, no cabe sino ponerse a su lado, y no contentarse como buenos "marxistas" con verificar si han reunido todas las condiciones de "preparación política" requeridas, si han alcanzado el "nivel ideológico" adecuado y si han fundado su estrategia sobre un estudio suficientemente profundo de las realidades sociales y económicas. (...) La urgencia histórica hace que la revolución no pueda ser depositada en cajones razonables: el del estudio y la preparación primero, el del desencadenamiento, sabiamente madurado, después...».

El apoyo no estaba exento muchas veces de una grandilocuencia altamente simplificadora y decididamente malsana, como la que se observa en ese mismo texto de François Maspero cuando proclamaba que «para los revolucionarios no puede haber varias posiciones; no hay más que una: la Revolución».

Acerca de los grupos de la izquierda radical en España son pertinentes las observaciones de Martí Caussa:

> «A pesar de las grandes diferencias entre estos grupos pueden señalarse una serie de características más o menos comunes a muchos de ellos (las principales discrepancias se dan entre los representantes del nacionalismo revolucionario, especialmente ETA-V, y, parcialmente, el PSAN) que pueden considerarse la impronta de la época en que nacieron: 1) afirmación de la actualidad de una revolución que abriera el camino hacia el socialismo; 2) oposición a las vías pacíficas y necesidad de la violencia revolucionaria, aunque unos preconizaban su necesidad inmediata y otros no; 3) protagonismo de la clase obrera, aunque con diferencias sobre las alianzas necesarias para el derrocamiento del franquismo; 4) necesidad de un partido de tipo leninista, aunque con interpretaciones diversas de su significado; 5) fuerte identificación con corrientes internacionales, particularmente con el maoísmo y el trotskismo; 6) un elevado grado de activismo, generalmente acompañado de izquierdismo (acciones radicales de pequeños grupos) y de sectarismo, manifestado particularmente en la creación de organizaciones obreras de cada partido (Comisiones Obreras Revolucionarias, de Zona, Sectores de CC.OO., etc.) y en la reticencia a la unidad de acción con otros partidos; 7) poca capacidad para integrar las diferencias internas, lo cual dio lugar a muchas escisiones» (Caussa, 2011, pp. 50-1).

3. La pasión revolucionaria de los jóvenes indignados

Vamos a ser felices en la tierra,
Vamos a salir de la miseria;
El holgazán ya no gastará en orgías
Lo que manos trabajadoras se han ganado.
Heinrich Heine

Definir las condiciones de una política modesta,
es decir, despojada de todo mesianismo, liberada de la nostalgia
del paraíso terrestre.
Albert Camus

El radicalismo de izquierda europeo de los años sesenta y setenta se identificó resueltamente como revolucionario. Esta constatación nos remite a las fuentes y a las peculiaridades de aquella conciencia revolucionaria.

Antecedentes: la idea moderna de la revolución

Los orígenes lejanos de la idea de revolución se pueden remontar al mundo greco-romano y a las tradiciones judaicas y cristianas. Para Ernst Bloch, la tradición del pensamiento revolucionario era incluso muy anterior a Espartaco (entrevista con Arno Münster, 1989, p. 255). A este respecto, y aunque su estudio se refiere a las concepciones específicamente comunistas, es interesante el trabajo de Gérard Walter (1975).

Es inevitable la referencia a la tradición mesiánica cristiana, encarnada por tantas figuras señeras, como la del abad de Clairvaux, san Bernardo, dominado como tantos otros por la obsesión de salvar a sus semejantes, como puso de relieve Georges Duby (1991, p. 140).

Con todo, los cimientos más claros y consistentes de la noción moderna de revolución los encontramos en el Renacimiento y en la Reforma. Es entonces cuando cobran vida varias de sus piezas más características. Y es a partir de ahí cuando podemos rastrear las referencias primeras de la conciencia de la extrema izquierda de los años sesenta y setenta.

Entre ellas hay que mencionar al humanismo, bajo cuya influencia la cuestión de la organización de la sociedad se aleja de las cosmovisiones tradicionales, regidas por los mandatos divinos, por el respeto al orden heredado, por la adaptación resignada a los sufrimientos de la vida.

La voluntad humana se emancipa de la voluntad divina. La inteligencia deja de someterse a la religión. Diversas esferas (el arte, la economía, el conocimiento, la política, la ética) se van liberando en mayor o menor medida de la religión. Los vivos se rebelan contra la tiranía de los muertos. Se despliega la imaginación utópica, incluso revistiéndose de un lenguaje, de unas referencias y de unos valores religiosos.

El Renacimiento, la Reforma y la ciencia abren paso a una nueva aspiración a la felicidad, no ya en la *otra vida* sino en el mundo terrenal.

El *deseo de ser feliz* es para Hobbes, Locke y Hume el motor del comportamiento humano. Con el derecho a ser felices y la voluntad de alcanzar la felicidad se gesta una nueva ambición transformadora de la sociedad y de las personas. En palabras de Alfred Weber, lo que la Revolución francesa emprende es nada menos que «la transformación de la vida» (1935, pp. 308 y ss.).

Morelly, en 1755, negó que el ser humano naciera vicioso y malvado, y se refirió a la bondad natural de los humanos (Hampson, 1972, p. 81). Como Rousseau habló de un ser humano en el que estaban inscritos los principios de verdad y de justicia, un ser nacido para la libertad, por más que durante siglos hubiera sido tratado como esclavo.

Con Rousseau se aborda la infelicidad humana como una cuestión social, una cuestión que no procede de una suerte de fatalidad sino de la constitución misma de la sociedad; actuando sobre esta se puede operar sobre aquella.

En el pensamiento revolucionario moderno se inscribe la pretensión de crear un mundo radicalmente nuevo, unas personas nuevas, distintas de las existentes. En él, se carga sobre las espaldas de la revolución la *misión histórica* de transformar a los seres humanos. Revivía así el sueño multisecular de la perfección humana, sueño que con la Ilustración adquirió unos tintes genuinos: la transformación de las personas a través de la educación, impartida en consonancia con un proyecto voluntaria y conscientemente asumido.

En esa tarea, el saber era determinante. Kant subrayó que la subjetividad humana se fundamenta en el poder de conocer. «La filosofía no busca –como recordó Émile Brehier– el conocimiento por sí mismo, sino que lo entiende como el enemigo de los "prejuicios" contrarios a la felicidad de los seres humanos, como el propagandista de las "luces" que han de remover el pensamiento y las costumbres públicas y privadas» (Bréhier, 1930-38, p. 338).

La moral debía convertirse en una potencia pública. La revolución, tal es el concepto de Robespierre, había de llevar la moral a los pueblos, mientras que el viejo orden la reducía a las virtudes domésticas.

Quien dice *revolución* dice *política*. Son los instrumentos del poder político los que han de procurar el necesario cambio educativo y cultural.

En la concepción que estamos considerando, la toma del poder político es concebida como la condición primera de la revolución; se parte de la creencia de que *la palanca* decisiva del poder político puede permitir realizar los cambios sociales y culturales que se estiman necesarios, violentando la "voluntad divina" y las leyes establecidas.

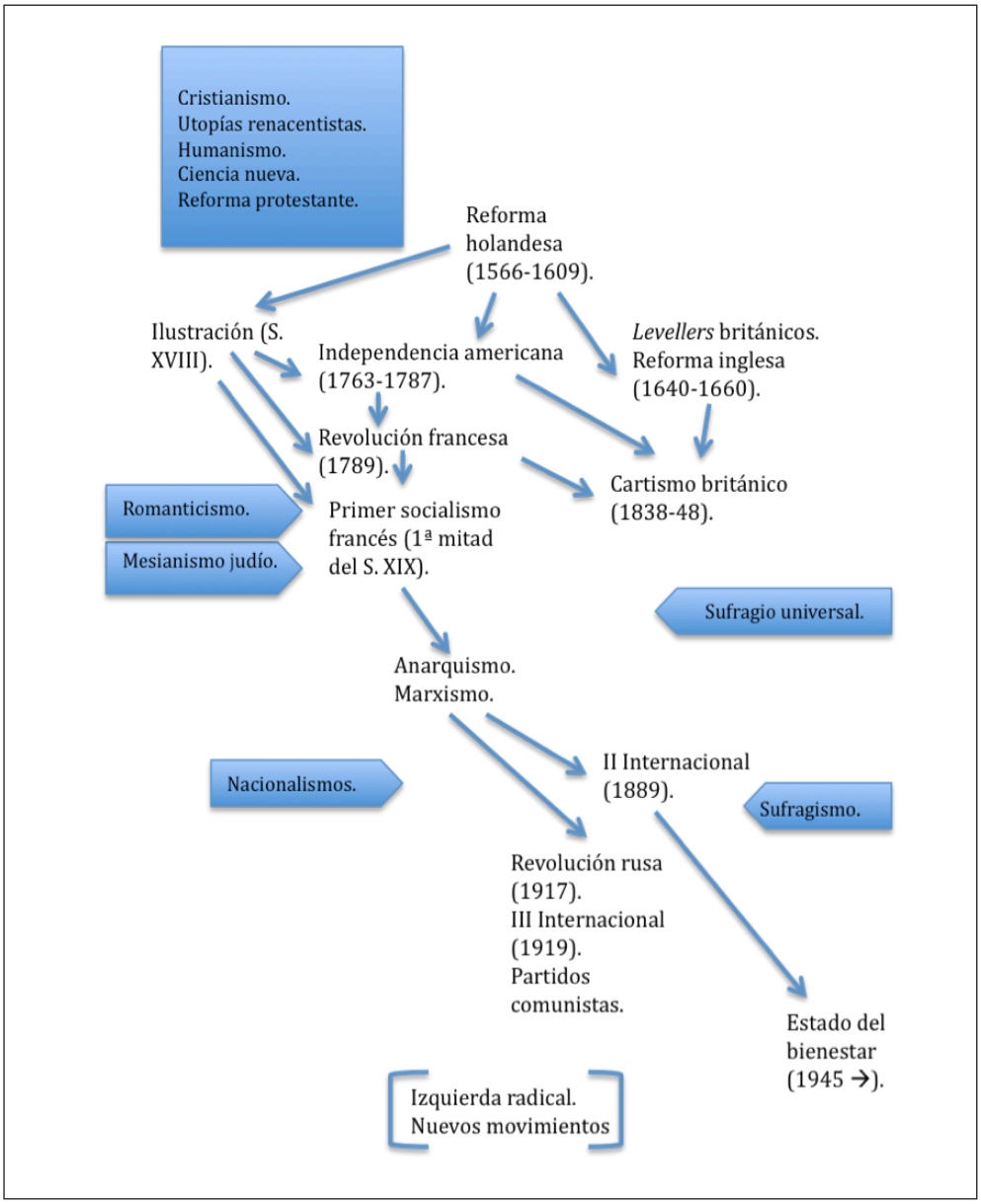
Después de un camino de siglos –al menos desde el siglo XV el Estado era una entidad de primer orden–, la Revolución francesa representó, más que cualquier otro acontecimiento anterior, la consagración del poder político como un factor primordial de la transformación de la sociedad.

En la nueva visión encontramos una institución, el mercado, que transforma el mundo espontáneamente, y, junto a ella, hallamos un artificio político, el Estado, que no actúa espontáneamente sino de acuerdo con decisiones y planes racionales, que no se pliegan a la naturaleza y que se emancipan de la teología. Maquiavelo entendió el poder político como una obra de arte, que se puede moldear según principios y normas independientes de la religión.

Aunque en la Revolución francesa se alzaron voces contrarias a la espontaneidad de la economía, y proclamaron la necesidad de su control por el poder político, como fue la de Robespierre y, con él, la del comunista Babeuf (Georges Labica, 1990, p. 149), lo que con el tiempo prevalecería en Europa fue la combinación de un alto grado de espontaneidad de la economía con su sujeción, en cierta medida, merced al papel interventor, orientador, corrector o regulador del Estado.

Antes de la reforma holandesa, de la inglesa y de las revoluciones norteamericana y francesa, no faltaron los acontecimientos que anticipaban aspectos parciales de estas grandes convulsiones. Así, las revueltas de las ciudades italianas del siglo XII, el movimiento por la independencia de las ciudades y comunidades de la montaña suiza en los siglos XIV y XV, las luchas sociales francesas de mediados del siglo XIV, las revueltas británicas de finales de ese mismo siglo, la guerra campesina alemana de 1525…

La reforma holandesa abrió paso a una cascada de hechos históricos de grandes magnitudes. En ella encontraron inspiración y referencia histórica los filósofos ilustrados del siglo XVIII, cuyas obras principales vieron la luz entre 1740 y 1775. Es en esos años cuando se publicaron los textos más relevantes de Hume, Condillac, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, D'Alembert, Diderot (de 1773-74 es su muy significativo *Viaje a Holanda*), Voltaire, Buffon, Adam Smith… que constituyen los pilares filosóficos de las revoluciones norteamericana y francesa. Estas obras, en efecto, inspiraron a los protagonistas principales de ambas revoluciones.



La Revolución francesa, que encarnó una nueva forma de entender la política, por no mencionar el impacto que produjo en las ciencias, la tecnología o el arte (Manuel de Diéguez, 1991), se inspiró directamente en la Revolución americana (Bernard Baylin, 1967; Bernard Cottret, 2003; Alexis de Tocqueville, 1835-1840; Gordon S. Wood, 1969, 1992, 2001).

En las dos revoluciones encontramos los rasgos distintivos principales de la concepción revolucionaria moderna, que aportó elementos esenciales a las revoluciones del siglo XX.

Desde los albores del siglo XIX, en las corrientes socialistas, se recibió el legado revolucionario moderno de manera muy diversa. En relación con la cuestión central del poder político se pueden distinguir dos grandes campos.

Uno, personificado por Babeuf y por Blanqui, que enlazó con la tradición jacobina e hizo de la toma del poder político la condición principal del cambio revolucionario. «Solo el Gobierno puede asegurar la felicidad universal, inalterable, sin mezcla, la felicidad que es el objetivo común de la sociedad» (Graco Babeuf en *Le Tribun du Peuple*, 1795, citado por Marc-Vincent Howlett, 1989, p. 161).

El otro corresponde a las tendencias libertarias o ácratas (Proudhon, Bakunin, Kropotkin), antiestatales y defensoras de una primacía absoluta de la autoorganización social.

Proudhon, señalada figura de este segundo campo, escribió: «No admitimos el gobierno del hombre por el hombre, al igual que no aceptamos la explotación del hombre por el hombre» (1849, citado por Jacques Muglioni, 1974, p. 51), mientras que Bakunin se pronunció en contra de cualquier Estado. «Por democráticas que sean sus formas, incluso la república *política* más roja, popular solo en el sentido mentiroso conocido con el nombre de representación del pueblo, no tendrá fuerza para dar al pueblo lo que desea, es decir, la organización libre de sus propios intereses de abajo a arriba, sin ninguna injerencia, tutela o violencia de arriba…» (1873, pp. 61-2).

Entre los grandes socialistas del siglo XIX ocupó un lugar singular Pierre Leroux, quien trató de lograr una síntesis de las tradiciones republicana y sansimoniana. No se mostró a favor de un Estado encargado de moldear una *sociedad nueva*, pero tampoco de abolir el Estado. A sus ideas políticas me referí en mi libro *Poder político y participación popular* (2003, p. 28).

Karl Marx, que entró en escena a mediados del siglo XIX, se situó a este respecto en una posición intermedia entre el anarquismo y el jacobinismo. Él y Engels insistieron en la necesidad de que la clase obrera comenzara su revolución por la conquista del poder estatal, por ejemplo en *La ideología alemana* (1845-46, p. 29), pero fueron, a la vez, partidarios del ideal de la extinción del Estado.

> «… Quedarán en Marx influencias decisivas de la Gran revolución [francesa]: la *dictadura del proletariado*; la necesidad de un centro y, a la vez, de un papel destacado de las *comunas* y de las *sociedades populares*. También, el esbozo del aparato estatal, que debe ser en parte conquistado y transformado y en parte destruido, en una perspectiva de disolución y de desaparición de las clases» (Claude Mainfroy, 1985, p. 12).

Friedrich Engels, en los añadidos y correcciones de 1882 a su crítica a Dühring (1878), texto que fue una referencia fundamental para los marxistas durante décadas, describió así la revolución proletaria por la que abogaban Marx y él.

> «*Revolución proletaria*, disolución de las contradicciones: el proletariado asume el poder público y, mediante ese poder, transforma en propiedad pública los medios de producción sociales que se le están escapando de las manos a la burguesía. Merced a ese acto, libera los medios de producción de su anterior cualidad de capital, y da a su carácter social plena libertad para imponerse. Se hace posible una producción social según un plan determinado. El desarrollo de la producción convierte en anacronismo la existencia de las diversas clases sociales. En la medida en que desaparece el caos de la producción, se anquilosa también la autoridad política del Estado. Los hombres, finalmente dueños de su propio modo de asociación, se hacen con ello, al mismo tiempo, dueños de la naturaleza, dueños de ellos mismos: libres» (Engels, 1878, p. 390).

Las revoluciones del siglo XX

Lo que aquí estoy llamando la idea moderna de revolución es, en realidad, un abigarrado y heterogéneo conjunto de concepciones que han tenido una presencia desigual y variada en el pensamiento político europeo y norteamericano, y que corresponde a los procesos de modernización de los siglos XVI al XIX. Estos procesos de modernización fueron acompañados en algunos casos por revoluciones o episodios revolucionarios, y en otros muchos casos, no. La mayor parte de los procesos de modernización en Europa se llevaron a cabo sin necesidad de una revolución propiamente dicha.

He de aclarar aquí que cuando en estas páginas empleo el vocablo *revolución* no estoy hablando, como hoy se hace con frecuencia, de un cambio social importante o de una transformación cultural o de las mentalidades.

Tomo la palabra revolución para designar aquellos *actos de fuerza mediante los cuales un sector de la sociedad alcanza el poder y modifica las políticas gubernamentales*.

Si bien todos los procesos a los que llamo revoluciones han tenido en común estos rasgos, sus formas han sido extremadamente variadas (Jacques Solé, 2005). En ocasiones pueden aproximarse a la noción de golpe de Estado, mientras que otras veces van unidas a amplias movilizaciones sociales.

En el siglo XX, como se ha podido verificar en la tabla de acontecimientos que figura en páginas anteriores, las revoluciones fueron algo relativamente familiar. Se produjeron bastantes revoluciones, *semirrevoluciones* y golpes de Estado. En unas ocasiones "de izquierda" –en el sentido de que quienes alcanzaron el poder así se autoidentificaron–, en otras hostiles a la izquierda –es el caso de los fascismos–, y en muchos casos difíciles de ubicar en un espectro izquierda-derecha. Esto último sucedió con muchos de los regímenes proceden-

tes de la descolonización, para los que no regía el procedimiento clasificador de izquierda-derecha.

El panorama de las revoluciones del siglo XX es altamente heterogéneo, como lo es la relación de cada proceso revolucionario con las concepciones revolucionarias anteriores, europeas y norteamericana. Así y todo, cabe hacer algunos asertos de alcance general sobre este particular.

Primero. Se puede asegurar que todas las revoluciones del siglo XX hicieron de la toma del poder la condición previa y principal del proceso revolucionario. En este punto no hay excepciones. Bajo este ángulo, cabe constatar sin ningún género de dudas que, de manera generalizada, se adhirieron al *modelo francés*. Y digo bien *francés*, porque el norteamericano fue menos inclinado a la centralización política y más proclive a respetar la autonomía de la sociedad civil. Como también lo fue, por cierto, el holandés, poco dado a la uniformización institucional y al centralismo, y bien dispuesto a aceptar la disidencia en el ámbito de lo que acabó asentándose como una hasta hoy inconmovible cultura del compromiso, perceptible en toda la historia moderna holandesa.

La primacía otorgada a la conquista del poder político es el rasgo más relevante de todas las revoluciones modernas, anteriores al siglo XX o durante este siglo. Esta característica ha llegado a tener un carácter universal.

Segundo. La mayor parte de los procesos revolucionarios están insertos en una perspectiva modernizadora, como lo estuvieron las ideas revolucionarias y los procesos revolucionarios anteriores. Sin embargo, la perspectiva modernizadora adquirió caracteres muy diferentes en las distintas experiencias históricas.

En algunas –Rusia, China, Cuba y otras– dio lugar a economías alternativas, mientras que en otras muchas se siguió el modelo capitalista, inicialmente europeo y finalmente universal.

En el plano político, muchas revoluciones han desembocado en dictaduras.

Tercero. A diferencia de lo que sucedió con las revoluciones norteamericana o francesa, que mostraron similitudes importantes en el orden filosófico-político, el abanico de las ideas revolucionarias del siglo XX se abrió sobremanera.

Merece una mención especial el hecho de que aquellos de los regímenes nacidos de revoluciones que imitaron más resueltamente el modelo soviético hicieron del marxismo –de alguna de las versiones del marxismo, hay que advertir– la doctrina oficial del Estado.

Esto no quiere decir que existiera un alto nivel de coincidencia con las ideas de Marx y de Engels. Sobre este particular ha de indicarse que esas revoluciones respondían a problemas particulares y generalmente muy delimitados como: terminar con una situación bélica insoportable (este fue el factor determinante de la revolución soviética de 1917); acabar con la dominación colonial; poner fin a una dictadura (como sucedió con las revoluciones cubana, de 1959, por-

tuguesa, de 1974, o nicaragüense, de 1979) o sustituir a un dictador por otro, como ha ocurrido en bastantes casos en el mundo poscolonial; implantar un régimen islámico (la pionera a este respecto fue la revolución iraní de 1979), etc.

Habitualmente quedaba fuera del horizonte revolucionario la intención de edificar una sociedad ideal en la estela de los ideales socialistas europeos de la primera mitad del siglo XIX.

Las revoluciones que se declararon socialistas y que llegaron a hacer del marxismo la ideología oficial de los nuevos regímenes compartieron el propósito de abrir paso a una vía modernizadora que se pretendía adaptada a sus circunstancias particulares y, por lo tanto, distinta en cierto grado de la modernización de corte europeo.

Lo que había en ellas de autoidentificación socialista, con sus símbolos, referencias y lenguaje, no desempeñaba un efectivo papel rector fundamental sino que se situaba más bien en un plano retórico, identitario y ornamental.

Dos vías modernizadoras diferentes

Europa occidental	Unión Soviética
Autonomía relativa de las esferas política, económica e ideológica.	Unificación de esferas. El marxismo como cosmovisión oficial.
Democracia liberal. Derechos y libertades. Garantismo. División de poderes. Pluralismo.	Dictadura política. Radical restricción o negación de derechos y libertades. Ausencia de pluralismo.
Economía de mercado combinada con la intervención estatal. Estado del bienestar.	Economía centralizada, dirigida por la burocracia estatal. Papel secundario del mercado.

La adhesión al marxismo y su oficialización como ideología de Estado requirió una adaptación y una selección de las ideas originarias de Marx para hacerlas compatibles con la función asignada al marxismo por los nuevos regímenes políticos.

La izquierda revolucionaria y la revolución

En los jóvenes que dieron vida a la izquierda radical europea en las décadas del sesenta y del setenta se reunían magníficas cualidades. Hay que destacar su espíritu solidario con los pueblos del Tercer Mundo y la hostilidad hacia el colonialismo y el imperialismo, la aversión a las políticas de las grandes potencias, la no aceptación del supuesto de que el orden existente fuera el único posible y la denuncia de sus aspectos más antisociales, un acusado inconformismo en lo

tocante a las costumbres, al ocio, a la cultura, un embrionario impulso favorable a la emancipación femenina.

El descontento con el mundo que habían encontrado se manifestó en muchos casos, como se pudo observar en los movimientos juveniles norteamericanos y en las movilizaciones europeas del 68 y 69, en forma de denuncia de la vieja izquierda, cuyas energías transformadoras estaban sumamente erosionadas.

Muchas de las personas que participaron en los grupos de la izquierda radical fueron muy consecuentes en el aspecto práctico: se entregaron a una labor incansable dentro de los movimientos reivindicativos, obrero o barrial, a las movilizaciones universitarias y de todo tipo.

La insatisfacción y la voluntad de cambio que nutrieron a la extrema izquierda la impelieron hacia la revolución.

Esto se explica, en cierta medida, porque, a diferencia de lo que ocurre en el presente, como he podido precisar anteriormente, la idea de revolución emergía a mediados del siglo XX poco menos que como *un hecho natural*.

Se habían producido revoluciones en el siglo o se estaban produciendo en ese mismo período. No eran algo demasiado raro. Más aún, en algunas circunstancias –aunque esto sucedía en países de Asia, África o América Latina–, las revoluciones aparecían como más realistas que las vías no revolucionarias, gradualistas o *reformistas*, por emplear el lenguaje revolucionario de la época.

La convicción de que la perspectiva revolucionaria era realista, incluso en Europa occidental, impulsó un idealismo que dejó su impronta en toda una generación de activistas sociales y políticos.

Los jóvenes revolucionarios europeos no nos preguntábamos si era algo deseable y justo hacer una revolución. Lo dábamos por supuesto. La cuestión era cómo convertirla en realidad.

Para la izquierda radical de la segunda mitad del siglo XX, la revolución fue el punto de llegada hacia el que impulsaba a muchos jóvenes el malestar de la época a la vez que *una seña de identidad* que compendiaba las divergencias con la izquierda mayoritaria, a la que se le reprochaba, antes que nada, que no fuera revolucionaria.

La autoidentificación como revolucionaria de la nueva extrema izquierda tenía, pues, una función diferenciadora para quienes se pronunciaban a favor de la revolución y se sentían defraudados por las grandes partidos de izquierda.

Estar a favor de la revolución era, a su vez, una actitud en la que el aspecto ideológico se sobreponía al aspecto político. Las propuestas que podían dar un contenido concreto a esa actitud eran realmente secundarias y, de ordinario, más bien retóricas.

La identidad revolucionaria, si hablamos de Europa, tenía un carácter altamente declarativo, como no podía ser menos en países en los que no se registraba nada parecido a una actividad revolucionaria en sentido estricto.

El *verbalismo revolucionario*, que es uno de los rasgos más característicos de las izquierdas radicales, recuerda aquella aseveración del singular revolucionario alemán Gustav Landauer: «El comunismo va en busca de lo absoluto y no puede, a decir verdad, encontrarle otro comienzo que el de la palabra, ya que las únicas cosas absolutas, desgajadas de toda realidad, son las palabras» (citado por Martin Buber, 1945, p. 98).

Ser revolucionario era *un modo de ser* y, en cierta medida, *una manera de vivir*.

El ingenuo culto acrítico a la revolución, y la mitificación de las luchas revolucionarias, fue una peculiaridad de la izquierda radical, un rasgo que trascendía lo político y hasta lo ideológico para penetrar en un mundo psicológico. Estoy pensando en el psiquismo propio de un revolucionarismo que pocos acertaron a expresar como Kropotkin.

> «Hay épocas –escribió– en la vida de la humanidad, en que la necesidad de una formidable sacudida, de un cataclismo, que venga a sacudir la sociedad hasta sus entrañas, se impone en todos los órdenes a un tiempo. En esas épocas todo ser humano con corazón empieza a entender que las cosas no pueden seguir como hasta entonces; que son precisos grandes acontecimientos que rompan bruscamente el hilo de la historia, que lancen a la humanidad fuera de los caminos trillados en los que se ha empantanado y a impulsarla por nuevos caminos, hacia lo desconocido, en busca del ideal. Se percibe la necesidad de una revolución inmensa, implacable, que trastorne no solamente el régimen económico basado en la fría explotación, la especulación y el fraude, que trastoque no solamente el régimen político basado en la dominación por unos cuantos mediante la astucia, la intriga y la mentira, sino también que remueva la sociedad en su vida intelectual y moral, que la saque de su torpeza, que rehaga las costumbres, que aporte, en medio de las pasiones mezquinas del momento, el aliento vivificante de las pasiones nobles, de los grandes impulsos, de las más generosas abnegaciones» (1880-82, p. 33).

En esta soflama altisonante, muy del gusto del siglo XIX, asomaba el ansia de pureza y de absoluto que se proyectaba sobre la ingeniería antropológica revolucionaria encaminada a la gestación de un *ser humano nuevo*. Esta ambición se manifestó en variadas doctrinas socialistas y comunistas pero también en el fascismo italiano de manera muy explícita (Marie-Anne Matard-Bonucci y Pierre Milza, 2004).

Se detectaba en esa pasión revolucionaria, también, un sentido del tiempo histórico hecho de apresuramiento y de un anhelo de grandeza que trascendiera las modestas, menudas y fatigosas realidades cotidianas, ricas en tiempos vacíos.

Uno de los atractivos de las revoluciones, bajo este prisma, era su carácter rápido y expeditivo. Esa fascinación por la *velocidad revolucionaria* nos trae a la mente aquella evocación de Montesquieu por Isaiah Berlin: «Montesquieu no podía olvidar que la simplicidad, la energía, la velocidad son los atributos del

despotismo, y cuadran mal con la libertad individual, que necesita una textura social más floja, un *tempo* más lento» (1983, p. 217).

Si bien las izquierdas radicales hacían suya una tradición que tenía en la Revolución francesa un jalón sobresaliente –aunque aquí hay que exceptuar a las corrientes anarquistas–, en el imaginario colectivo revolucionario, las revoluciones anteriores a la rusa de 1917 tenían un peso bastante escaso.

Para la extrema izquierda de los años sesenta y setenta, el ejemplo a seguir no estaba en las revoluciones anteriores sino en las del siglo XX. Al fin y al cabo, las primeras –en el lenguaje marxista sólidamente instalado– eran revoluciones *burguesas*, mientras que el siglo XX ofrecía el modelo de revoluciones que se declaraban *socialistas*.

De manera que, si las izquierdas revolucionarias europeas de la segunda mitad del siglo XX estaban insertas en una tradición que abarcaba explícitamente la filosofía ilustrada y las revoluciones americana y francesa, estas no eran una referencia realmente influyente, mientras que sí lo eran revoluciones como la rusa, la china o la cubana.

Dentro de la extrema izquierda se expresaban opiniones y adscripciones muy diversas a propósito de las distintas revoluciones. La mayor parte de la extrema izquierda no anarquista se identificaba con el leninismo y con los primeros años de la experiencia soviética.

No obstante, proliferaban los puntos de vista críticos sobre el régimen soviético de mediados del siglo XX. En el trotskismo era conceptuado como un *Estado obrero degenerado*, mientras que, para el maoísmo, una *nueva burguesía* se había hecho con el poder en la URSS y aplicaba una política exterior de gran potencia. El trotskismo veía en China una dictadura de corte estalinista; en tanto que los maoístas de esos años éramos fieles seguidores de la obra de Mao Zedong y observábamos con una candidez admirativa los episodios de la llamada *revolución cultural* china. En los grupos de izquierda radical, el régimen cubano suscitó inicialmente grandes entusiasmos, pero no tardaron en ir apagándose a medida que Fidel Castro se fue alineando con la Unión Soviética.

Pero más allá de estas observaciones, que pretenden aportar algunos elementos de información sobre la izquierda radical de esos años en su relación con las revoluciones del siglo XX, lo que interesa, a la hora de rememorar críticamente aquella trayectoria, es interrogarse sobre algo que, llamativamente, permanecía al margen de las polémicas sobre la cuestión de la revolución.

Me refiero a los problemas inherentes a las revoluciones como *procedimiento para cambiar las cosas*.

Recuerdo que en los debates de la izquierda salían a la palestra temas tales como si sería posible realizar las transformaciones sociales necesarias por la

vía de reformas graduales o si era imprescindible una revolución. La respuesta común en la izquierda revolucionaria era contraria al camino de las reformas.

Otro tema destacado y recurrente hacía referencia a las posibilidades de llevar a cabo una revolución en la Europa desarrollada, y cómo podría realizarse tamaña proeza.

Debatíamos interminablemente, y con toda minucia, en fin, sobre las transformaciones que el ansiado poder revolucionario debería llevar a cabo.

Una vez en este terreno, se oscilaba entre los programas miméticos, compuestos con las aportaciones tomadas de una u otra revolución, y una fijación de objetivos que no tenía muy en cuenta las condiciones históricas concretas, como un *ejercicio mental libre*, que tenía una larga historia a sus espaldas, cuajado de descripciones anticipadas del futuro socialista, como si se tratara de edificar sobre un solar vacío.

Pero el problema primero, el problema mismo de la evaluación de las revoluciones como vía obligada para consumar las mutaciones sociales tenidas por necesarias, y la pregunta sobre si era una perspectiva satisfactoria, quedaba al margen de los debates.

En las izquierdas revolucionarias se pensaba que la revolución era la única perspectiva aceptable. Se daba por supuesto que era un bien absoluto, incuestionable; podía mejorarse el modo de concebirla, pero la revolución en ningún caso podía descartarse.

Era una idea *de principio*. Su puesta en cuestión, no digamos ya su impugnación, arrojaría a quien se arriesgara a hacerlo fuera del recinto de la izquierda revolucionaria.

Resumiré a continuación las objeciones que, a mi parecer, pueden hacerse a aquella forma de abordar la cuestión.

Y lo haré sin detenerme en si había posibilidades o no de un proceso revolucionario en el marco europeo. Las respuestas afirmativas carecen de asideros empíricos y, de hecho, en la actualidad esta cuestión ha desaparecido prácticamente de los debates de la izquierda.

1

La primera objeción concierne a los criterios susceptibles de guiar los cambios sociales. En los movimientos revolucionarios habita una apreciación exagerada sobre la incomparable bondad de sus propios proyectos. Esta visión autocomplaciente alimenta una actitud de superioridad con respecto a las mayorías sociales, las cuales, se supone, *están manipuladas* por los distintos poderes y no son capaces de discernir debidamente lo que conviene a sus *auténticos intereses*. Cuando manifiestan sus preferencias están siendo víctimas del engaño y del autoengaño.

Según este enfoque, las mayorías sociales no acaban de entender que sus intereses necesitan ser defendidos a través de una revolución, cosa que sí ha comprendido la minoría revolucionaria. Esta última ha de intentar *ilustrar* a las mayorías y *arrastrarlas* hacia la revolución necesaria, dar vida a un nuevo orden aunque las mayorías no lo entiendan ni lo hayan escogido.

La *vanguardia revolucionaria* concibe la elaboración del proyecto de transformación de la sociedad como *una construcción por adelantado y al margen de la expresión de sus necesidades por parte de las mayorías sociales*.

Este *constructivismo revolucionario a priori y minoritario* no excluye, huelga decirlo, que la propia vanguardia, en el curso del proceso revolucionario, introduzca aquellos cambios que considere necesarios en el diseño inicial.

En todo caso, no concibe tal diseño como una creación progresiva del conjunto de la sociedad, en la que han de intervenir debates, negociaciones y modificaciones de todo tipo.

Desde un punto de vista pluralista y democrático es cuestionable el entendimiento de la gestación de *una buena sociedad* como la realización de proyectos elaborados previamente al margen del debate social y relacionado con la experimentación en la que participan las mayorías.

La configuración de la vida social necesita ser el resultado de la negociación entre distintos sectores sociales y de los compromisos y equilibrios entre bienes diferentes y hasta opuestos, y entre intereses variados.

Guarda relación con las pretensiones vanguardistas la crítica de Isaiah Berlin (1959), quien hizo hincapié en que los conflictos entre valores y la posible incompatibilidad entre valores fundamentales hacen que deban negociarse en la sociedad, en sus distintos momentos, las soluciones a los problemas planteados, lo que está muy lejos de esa *construcción preconcebida del futuro* por las minorías autoidentificadas como vanguardias que aquí estoy comentando.

2

El establecimiento de una nueva vida social, en este horizonte, es algo que impone un sector de la sociedad a las mayorías sociales. Tal imposición se lleva a cabo contra los viejos poderes, ciertamente. Pero el nuevo régimen se impone también no solo al resto de la población, sino incluso a los propios revolucionarios en tanto que individuos.

Aunque no sea formulado en estos términos, se parte de un *derecho a hacer la revolución*, derecho que asiste a las élites revolucionarias esclarecidas, que creen rendir con su ejercicio un inapreciable servicio a la sociedad. No es el derecho a la revolución frente a una tiranía o para salir de un grave estado de

necesidad; es el derecho a la revolución para acceder a una sociedad y a una vida mejores cuyo secreto poseen esas élites revolucionarias.

Una revolución, al menos en sus fases álgidas, es incompatible con el reconocimiento de la libertad de elección de los individuos. El valor atribuido a esta última, si algún valor se le da, es inferior al asignado al derecho y al deber de *la dirección revolucionaria* –personificación del interés general– de moldear las nuevas estructuras de poder y de aplicar nuevas políticas.

En los colectivos radicales ha solido ignorarse la propensión de las revoluciones a prolongar el acto de fuerza fundador, para tomar el poder, con otros actos de fuerza posteriores para *disciplinar* a la sociedad.

No es muy convincente el modo en que Marcuse abordó este problema, subrayando que *una verdadera revolución* desemboca en una sociedad libre: «ofrece siempre medios y vías para impedir la degeneración del terror». Si ocurre esto último, añadía, «es que la revolución se ha pervertido» (1967, p. 82). Esta ingenua credulidad evita abordar de frente el hecho de que la mayor parte de las revoluciones –más o menos *verdaderas* pero, en todo caso, revoluciones– han seguido ese curso dictatorial.

3

Un cambio revolucionario implica la imposición por la fuerza de un nuevo poder. En ese proceso es determinante el factor fuerza y en él se ven desbordados los marcos jurídicos precedentes. Ello requiere la constitución de un dispositivo capaz de realizar esa presión hasta llegar a alcanzar los objetivos asignados.

Lo que la casi totalidad de las revoluciones han mostrado es que tal dispositivo, ese *poder previo* o *doble poder*, o *poder paralelo alternativo*, con aspiraciones a hacerse con todo el poder, cuando lo consigue, tiende a convertirse de *instrumento para tomar el poder* en *instrumento para gobernar*.

En lo inmediato, las fuerzas revolucionarias dejan en suspenso los mecanismos democráticos, si los había, y, por lo menos durante un tiempo, operan sin otros de recambio. El triunfo de una revolución hace del poder alternativo el poder político consagrado, que obtiene su legitimidad no por procedimientos democráticos sino gracias a la victoria revolucionaria. Los organismos revolucionarios tienden a erigirse en el nuevo poder político.

El siguiente paso, habitualmente, no es transferir ese poder a instituciones formadas democráticamente sino consolidar la posición conquistada, lo que incluye servirse de artilugios políticos seudodemocráticos, al tiempo que se configuran realidades políticas institucionales no pluralistas, poco o nada democráticas y con una acusada ausencia de libertades y derechos fundamentales.

La revolución portuguesa constituyó una sobresaliente excepción: quienes tomaron el poder lo cedieron pronto a los representantes de las mayorías.

4

En bastantes casos la dinámica de la lucha por el poder y la defensa del nuevo poder frente a sus enemigos ha contribuido a propiciar la negación o la limitación abusiva de derechos civiles y políticos, ya sea a algunas categorías de la población, ya sea a toda ella.

Como antes indiqué, la historia de la revolución soviética y la de las que le siguieron han alentado en muchas gentes de izquierda una concepción según la cual los derechos y las libertades individuales constituyen un elemento accidental y secundario. Se han venido considerando eventualmente prescindibles y se ha solido dar por buena su supresión, incluso duradera, en nombre del afianzamiento de la revolución y de la defensa de sus conquistas.

Desde este punto de vista, *mientras sea necesario*, debería prescindirse de ellos sin mayor daño para la sociedad, cosa que la experiencia de tantas revoluciones contradice rotundamente.

La concepción accidentalista de los derechos y las libertades individuales se vio complementada con la tesis de que los regímenes liberales parlamentarios son dictaduras de la burguesía. Así lo defendía el autor del presente libro en una obra publicada en 1977 (p. 68).

5

Las experiencias de corte soviético han ejercido una pronunciada presión ideológica sobre las personas. Están relativamente cercanos en el tiempo los movimientos maoístas de *revolucionarización ideológica*, en los que no faltaba el escarnio de las *personas revolucionadas* como uno de los medios para su transformación. Viene a cuento aquí también aquella República Soviética húngara, que duró 133 días al finalizar la I Guerra Mundial, en la que se creó un Consejo Nacional para los Productos de la Mente, dirigido por el escritor Georg Lukács, y encargado de la "revolucionarización de las almas".

6

Uno de los males de las revoluciones es que dejan en suspenso en buena medida la meritocracia. Han solido sustituir la razón meritocrática por la razón burocrática-revolucionaria. La distribución de responsabilidades se hace de acuerdo con un sistema de lealtades en el interior del grupo en el poder. Se registran formas de meritocracia pero dentro del grupo dominante. Esto redunda inevitablemente no sólo en una pérdida de democracia, sino también en una reducción de la calidad de las políticas gubernamentales. La gestión de los asuntos públicos no queda en manos de los más capaces sino de los más fiables para la estructura de poder, de los mejor situados.

El ejercicio del poder lleva con frecuencia a echar mano de un tipo de personajes con pocos escrúpulos, que medran en las aguas turbias de las intrigas del aparato gubernamental. Son «aquellos legisladores, aquellos abogados, aquellos periodistas envidiosos, aves de presa de las revoluciones», de los que habló Alejandro Dumas padre (1849, p. 10).

7

Estas consideraciones, en mi opinión, no deberían llevar necesariamente a oponerse a toda vía revolucionaria, en cualquier circunstancia. En determinadas condiciones (tiranía, miseria, dominación extranjera, etc.), una revolución puede ser una necesidad justificable frente a un mal mayor.

En el año 2011 se han producido, o están desarrollándose, algunas revoluciones: Túnez, Egipto, Libia, Siria… La efervescencia no ha cesado cuando escribo estas líneas y el curso que seguirán estos procesos está aún lejos de dilucidarse.

Opino que, asimismo, en el futuro habrá nuevas revoluciones.

Aun cuando estén justificadas, las revoluciones entrañan los problemas mencionados.

De ahí que toda revolución triunfante necesite autocorregirse con la menor demora posible y poner en pie mecanismos democráticos, precisamente para que la estructura de combate contra el poder establecido no cristalice como elemento dominante del nuevo Estado.

4. Un demonio familiar: el uso de la violencia con fines políticos

Mi opinión es que si algo puede ser útil en nuestro tiempo es la violencia. Sabemos lo que podemos esperar de nuestros príncipes. Todo lo que han concedido ha sido por la fuerza.

Georg Büchner

Tiranía es querer conseguir de una forma lo que no se puede obtener de otra manera.

Blas Pascal

Este capítulo no se refiere a todo tipo de violencia. La que me interesa en estas páginas es la violencia encaminada a reforzar la propia posición política, o a obtener ventajas políticas, o la que persigue cambiar un régimen político, tal como fue concebida por la izquierda radical europea en los años sesenta y setenta del siglo XX.

Y digo *concebida* porque únicamente fue practicada en muy pequeña medida, y tan solo por una parte mínima de la extrema izquierda.

La cuestión de la violencia en el radicalismo de los años sesenta y setenta

Si nos centramos en Europa occidental y en la izquierda revolucionaria de esos años, la idea básica que hemos de considerar es la que postula que el valor de un proyecto justifica los medios violentos empleados para realizarlo. La bondad de nuestros ideales y de nuestros proyectos constituye un argumento irrefutable en favor del uso de aquellos medios que se estimen necesarios para su realización.

Desde este punto de vista, la violencia no está justificada exclusivamente en casos de defensa propia o para derrocar una tiranía. La violencia no solo es lícita frente a una dictadura, al expolio colonial o a una ocupación extranjera; es lícita también como vía para promover una transformación radical del orden social. Los grupos que la practicaron se creían en el derecho de acabar con vidas humanas para poder alcanzar sus ideales.

A la transformación revolucionaria se le otorga el carácter de bien absoluto, y se supone que esa cualidad plena hace de la violencia un procedimiento justo. Derrocar al capitalismo es una necesidad enteramente incuestionable y, dado que tal derrocamiento no es posible sin violencia, sin una insurrección armada, sin una serie de guerras del proletariado contra la burguesía, estas guerras son justas ("Tesis sobre la lucha contra la guerra imperialista y la tarea de los comunistas", VI Congreso de la Internacional Comunista, 1928, p. 137). Sin servirse de la violencia no se puede acceder al nuevo orden, *absolutamente* necesario.

De ello habló con una severidad que no me parece exagerada Rafael del Águila:

> «Dogmáticos, fanáticos, optimistas salvajes, enloquecidos creyentes en un ideal que están dispuestos a destrozar el presente con tal de edificar la perfección incondicional del futuro. Tanto da, en este momento, que aspiren a implantar lo nuevo, lo completamente otro. O a regenerarnos de nuestras múltiples corrupciones y a buscar en el pasado una condición prístina que hemos de recuperar. O a extender un bien perfecto que los imperfectos humanos se niegan a aceptar. Guiados por una fe ciega, realizando una misión que aplasta todo lo que se le opone, los militantes del exceso suponen que algo más alto está de su lado. Un dios centelleante, una ciencia exacta, una historia indefectible, un racismo científico, unas raíces ancestrales, una identidad indudable, la libertad de todos. En su nombre, hay que hacer estallar todo. Hay que torturar y retorcer al mundo si se resiste. Están en juego nada menos que nuestros altos ideales: la salvación del alma, la misión histórica, la emancipación humana, la autenticidad perfecta, la democracia global» (2008, p. 17).

La violencia se considera admisible porque sirve para crear un orden infinitamente mejor. «Los movimientos populares, para romper el poder establecido, no tienen otra alternativa que hacerlo violentamente, no tienen más remedio que ejercer una contraviolencia» (Roger Bartra, 1973, p. 140).

En estas convicciones latía el supuesto, en el que tanto hincapié hizo Lenin, de que los grandes problemas de la vida de los pueblos no se pueden resolver más que por la fuerza.

De ahí la gran culpa atribuida a la izquierda tradicional, por su «renuncia a edificar un poder militar revolucionario, su renuncia a prepararse seriamente para una confrontación armada con la burguesía». Esto último se podía leer en un folleto del que fui autor publicado clandestinamente, en julio de 1976, bajo

el título de *Marxismo y reformismo*, y en el que se exponían las ideas que aquí estoy criticando.

Lo dijo Mao Zedong con notable aplomo y verbo expeditivo:

> «La tarea central y la forma más alta de toda revolución es la toma del Poder por medio de la lucha armada, es decir, la solución del problema por medio de la guerra. Este principio revolucionario marxista-leninista tiene validez universal, tanto en China como en los demás países. (…) La experiencia de la lucha de clases en la época del imperialismo muestra que la clase obrera y las masas trabajadoras no pueden vencer a los terratenientes y a la burguesía armada más que con fusiles. En este sentido se puede decir que no es posible transformar el mundo más que con fusiles» (6 de noviembre de 1938, *Obras Escogidas*, II, pp. 225 y 232).

La violencia política resulta lícita debido a que la realización del proyecto es indiscutible y que únicamente puede ser llevado a cabo por esa vía. El corolario inevitable es que el ejercicio de la violencia llega a ser la expresión más elevada de la acción revolucionaria.

Entre renunciar al proyecto, cosa intolerable, e intentar llevarlo a cabo mediante el empleo de la violencia se ve como legítimo escoger esta segunda opción. Así lo expresaba el líder de los socialistas de izquierda alemanes Rudi Dutschke:

> «Puesto que el 'mundo colonial' de Norteamérica y su embrutecimiento no han podido ser reducidos por las reformas, es preciso que los oprimidos tomen las armas y hagan saltar este mundo. Cuando los negros emplean la fuerza para resolver sus problemas, esta les libera individualmente de los mecanismos impresos en ellos por los opresores, de sus complejos de inferioridad y de su actitud fundamentalmente pasiva y servil. La violencia hace de ellos seres sin miedo y los rehabilita a sus propios ojos» (Rudi Dutschke, 1968, p. 115).

Adriana Faranda, que perteneció a las Brigadas Rojas italianas, recordó en términos autocríticos esta convicción: «Uno se convence de que para alcanzar esta utopía de relaciones idealizadas es necesario pasar por la destrucción de una sociedad que impide que las propias ideas se pongan en práctica. La violencia es un ingrediente necesario para su destrucción» (citada por Michael Burleigh, 2008, p. 274).

La razón principal, que acabo de condensar, era complementada con un repertorio de ideas de segundo rango. Mencionaré algunas de ellas.

Una era una especie de *consideración ambiental*. Aludía al estado de violencia que asolaba al mundo. Y ahí ha de incluirse la violencia estatal, no sólo en las dictaduras, sino también en regímenes democrático-liberales, que recurrían a la represión violenta de las protestas, a la práctica de la tortura, a las matanzas en las colonias o en los países dominados por el imperialismo. Sin recordar aquella

violencia es imposible comprender las actitudes que afloraron en la izquierda revolucionaria.

La omnipresencia de la violencia convertía a la violencia política revolucionara en algo relativamente *natural*, ordinario, común, carente de una gravedad especial.

El mismo Rudi Dutschke hablaba en 1967-68 de la «inevitable necesidad del levantamiento armado internacional del Tercer Mundo. Esta guerra revolucionaria es terrible, pero los sufrimientos de los pueblos serían aún más terribles si el combate armado no consiguiera suprimir el estado de guerra entre los seres humanos...» (1968, p. 93).

Una variante de esa visión de *la violencia universal* la encontramos en un texto radical más reciente, de 2004, en el que se podían leer las siguientes líneas:

> «Violencia en sentido estricto solo hay una, la fundacional, la que hace que el mundo gire: la explotación del hombre por el hombre. Todas las demás no son sino consecuencias secundarias de esta primera. Para nosotros, la violencia es algo intrínseco a la vida misma, es todo cuanto hemos conocido…».

Leemos en el mismo panfleto que esa violencia que lo llena todo abarca desde «la mirada y el salario del patrón» hasta «las pastillas del psiquiatra», pasando por la «amenaza de encierro en las cárceles». Hubo quienes, en Alemania, llegaron a hablar del «terror consumista». La violencia está, pues, presente en todo, es *intrínseca a la vida misma*. La tesis de que todo es violencia es letal para una hipotética distinción entre lo que es violencia y lo que no lo es. Simplemente hay distintos grados y diferentes formas de violencia.

Así planteada la cuestión, la violencia revolucionaria no es más que una parte de esa *violencia universal*.

En aquella época tuvo bastante éxito la referencia a una presencia permanente y general de la violencia. «La sociedad dividida en clases vive un estado, latente o activo, de guerra civil que se manifiesta de infinidad de maneras. (…) La violencia es la lucha por conservar el orden institucional o la lucha por subvertirlo» (Roger Bartra, 1973, 140-1). Todo es violencia, en suma.

José Ferrater Mora y Priscila Cohn se refirieron a los radicales que «definen el término "violencia" de un modo tan amplio que abarca toda clase de injusticias sociales que otras personas no consideran necesariamente violentas, tales como las condiciones de trabajo muy deficientes en una fábrica, o la titulada "violencia psicológica"» (1983, p. 186), calificada por los autores de *sumamente nebulosa*.

El marxismo soviético, que llegó a ser la corriente marxista preponderante en el mundo, defendió la idea de que la "compulsión económica" en el capitalismo es una forma de violencia (Rumiántsev, 1981, p. 402). Herbert Marcuse se sirvió de una noción extremadamente amplia de violencia cuando la identificó con

la *comercialización de la naturaleza*. Una fórmula muy extendida fue la de la *violencia estructural*, expresión difundida por Johan Galtung, que se entendía como equivalente a la injusticia social, y que pronto muchos vieron como consustancial a todos los regímenes europeos occidentales. Aun hace poco uno de los más conspicuos y bienintencionados productores de tópicos antioccidentales, el suizo Jean Ziegler, escribía que «El orden occidental del mundo responde a una violencia estructural» (2008, p. 37). Estas acepciones tan vastas de la violencia resultan tan inespecíficas que hacen muy difícil afirmar o negar nada. Se acepta tener por violentos hechos que, en sentido estricto, no lo son. Pero estos usos de la palabra violencia son sin duda ventajosos a la hora de justificar una reacción –esta vez sí– auténticamente violenta.

En un texto que he leído en la web *lahaine* encontramos una línea de argumentación que lleva de lo uno a lo otro:

> «De hecho la violencia no se reduce únicamente a su manifestación más ostensible, a su forma represiva. Esta última es solo una vía que permite mantener maniobrando y desarrollándose a la violencia estructural en su conjunto, al capitalismo. (…)
>
> »Bajo este marco conceptual surgen las nociones de violencia directa (represiva) y de violencia indirecta (estructural). (…)
>
> »¿Existe una forma ética de ejercer la violencia? Está claro que de aceptarse el sistema de valores imperantes, como el único referente para medir lo positivo o lo negativo, lo bueno y lo malo del recurso de la violencia, la conclusión será siempre la misma: la violencia ejercida por la base social será siempre reprobable. Sin embargo, si ponemos el punto del análisis en otro ámbito, sí logramos trascender el límite de la moral general y vaga para reconstruir desde el pueblo –los verdaderamente afectados por esta– valores morales y nociones éticas que expresen la necesidad histórica del cambio social, y, muy especialmente, que desmitifique el uso de la violencia por parte de las masas, ubicándola en su justo contexto como fenómeno socio-político, el centro del problema cambia:
>
> »La violencia es moralmente válida y políticamente viable, en la medida en que se corresponde con la dirección principal del movimiento histórico, al cambio social necesario para erradicar primero parcial y luego definitivamente la violencia estructural creada por el sistema capitalista.
>
> »La forma ética de ejercer la violencia está en ponerla al servicio de las mayorías populares, al servicio del cambio social y de la dignidad humana.
>
> »La violencia revolucionaria es una forma específica de manifestación ética, pues esta no persigue la destrucción del ser humano y su entorno, ni su sometimiento, sino que es un período muy breve de la actividad por las transformaciones, solo un momento histórico; no es un fin sino uno de los medios disponibles para desplegar la multifacética lucha por el poder popular.
>
> »La violencia revolucionaria tiene un rango cualitativo, destruye para construir un sistema justo que nos encamine hacia una nueva sociedad» (La Peña del Bronx, "La violencia política", www.lahaine.org).

En esas líneas se puede apreciar cómo la referencia a la *violencia estructural* sirve como base para justificar una violencia orientada a «construir un sistema

justo». No es sino *una consecuencia necesaria* de *la violencia principal*. Tales son las dos fuentes de su legitimidad: la violencia padecida, así sea puramente "estructural", y un propósito de transformar la sociedad. Se prescinde, pues, del recurso –no siempre disponible– a la necesidad de acabar con una tiranía.

He de hacer notar, con todo, que esta forma de abordar la cuestión ha perdido buena parte de su influencia en los sectores de la izquierda a los que hago referencia; su mayor irradiación corresponde a los años sesenta y setenta del siglo pasado.

Un concepto que ha alcanzado un inmerecido predicamento es el de la *violencia de respuesta*. En el País Vasco, ETA y sus seguidores trataron de justificar su violencia designándola de esta forma. Ya que los atentados no eran más que una *respuesta*, incluso bastantes de quienes los lamentaban, culpaban de ellos no a quienes habían tomado la decisión de apretar el gatillo sino a quienes, *en última instancia*, causaban esos hechos por no atender a las *justas demandas del pueblo vasco*.

En tales condiciones, los asesinos no podían sino matar sin que ello los convirtiera en culpables. Más aún, los defensores de estas ideas han llegado a hablar de la *superioridad ética* de quienes practican la "violencia de respuesta", dado que, de no hacerlo, contribuirían a mantener una injusticia. De ahí se infiere que la violencia sea *éticamente necesaria* y que «matar a un opresor es un bondadoso acto de justicia aconsejado por la ética y realizado por medio de la decisión moral» (*Jo ta ke*, folleto de ASK, mayo de 1988, pp. 23 y ss.).

De ordinario, la actividad violenta ha buscado amparo o legitimidad en una línea de continuidad con experiencias armadas anteriores, por más que tuvieran lugar en circunstancias totalmente diferentes. Los grupos armados italianos se veían como continuadores de los partisanos que lucharon contra el fascismo y el nazismo; en Francia se habló de *nueva resistencia*; ETA, tras el cambio de régimen en España, siguió exagerando los aspectos de continuidad con el franquismo para justificar la prosecución de los atentados. Y a sus miembros los ha conceptuado como *gudaris* (soldados vascos), estableciendo así una conexión con la resistencia vasca frente al golpismo militar de 1936.

En la Europa de los años sesenta y setenta resonaba también la idea de la violencia catártica, purificadora, *liberadora de los espíritus*, que acababa a un tiempo con el *opresor exterior* y con el *opresor interior*, promoviendo un *hombre nuevo* despojado del complejo de inferioridad, que vino de la mano de Frantz Fanon (1961). Eco, en cierta forma, de Georges Sorel, quien habló de la violencia como creadora de una moralidad superior (1906), abriendo una brecha por la que penetraron ideas como las del fascista y líder del futurismo Marinetti, el cual descubría en la guerra y en la muerte la higiene suprema para la humanidad. Jean-Paul Sartre, en su prefacio a *Los condenados de la Tierra*, celebró

con un acusado radicalismo verbal los efectos de la *violencia liberadora* de los oprimidos, seductora figura literaria pero muy alejada de la penosa realidad de la práctica de la violencia.

> «Esta violencia incontenible no es una tempestad absurda ni la resurrección de instintos salvajes ni siquiera el resultado de un resentimiento: es el ser humano recomponiéndose. (…) El colonizado se cura de la neurosis colonial expulsando al colono por las armas. Cuando su rabia estalla, recupera su transparencia perdida. (…) Cuando los campesinos toman los fusiles, los viejos mitos palidecen, las prohibiciones son anuladas una tras otra: el arma de un combatiente es su humanidad. Ya que al inicio de la revuelta es preciso matar: liquidar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro: suprimir a la vez a un opresor y a un oprimido: queda un hombre muerto y un hombre libre; el superviviente siente por vez primera el suelo *nacional* bajo la planta de sus pies» (1961, pp. 28-9).

Michel Foucault sucumbió en esos años al hechizo de la acción violenta, llegando a pronunciar unas palabras resueltamente disparatadas.

> «Cuando se enseña a desechar la violencia, a estar a favor de la paz, a no querer la venganza, a preferir la justicia a la lucha, ¿qué es lo que se enseña? Se enseña a preferir la justicia burguesa a la lucha social, se enseña a preferir un juez a una venganza» (citado por Sebreli, 2007, p. 330).

Partiendo de ideas como las que estoy repasando, en la izquierda radical cometimos el error de enjuiciar muy deficientemente los actos de terrorismo.

Durante años, emitimos opiniones bajo un ángulo *práctico*. Se juzgaba la utilidad o los inconvenientes de tal o cual hecho violento pero no se consideraba bajo un ángulo moral o desde el punto de vista de la justicia, como observa con razón Francisco Javier Merino, quien trae a colación un artículo editorial de la revista *Combate* (del 12 de marzo de 1985), cuyos autores declaraban su desacuerdo con el asesinato del superintendente de la Ertzaintza, el teniente coronel Carlos Díaz Arcocha, «porque consideramos que [estas acciones] producen efectos contrarios a los deseados» y denunciaban a «quienes niegan o deforman la realidad, y olvidan que la raíz de la violencia está en la opresión nacional que sufre Euskadi, y que el responsable único de ello es quien mantiene, cueste lo que cueste, los mecanismos de represión y opresión de nuestro pueblo. Una cosa es no estar de acuerdo con este tipo de acciones, por razones de oportunidad política, o de diferentes concepciones tácticas, etc.» (citado por F. Javier Merino, 2009, p.7).

Al correr de los años ochenta, no obstante, en algunos sectores de la izquierda radical comenzaron a abrirse paso nuevas críticas de naturaleza moral a la violencia política.

Una evocación personal

Locos tiempos he vivido y no me ha faltado ocasión de ser insensato.
Johann Wolfgang von Goethe

Abriré ahora un paréntesis para recordar mi trayectoria personal, que, a mi parecer, resulta sintomática de los aires que corrían en aquellos años.

En 1965 y 1966 experimenté una inmersión en las obras de Lenin, que me parecieron sumamente convincentes. Su forma de abordar la cuestión de la violencia –su opción por la perspectiva insurreccional– correspondía al enfoque político-práctico que acabo de rememorar.

Mis primeras ideas sobre la violencia revolucionaria se ubicaban en la intersección de esa influencia leninista con otra de la revolución cubana.

Los grupos antifranquistas radicales estaban integrados por personas muy jóvenes, que, obviamente, contábamos con poca experiencia y con conocimientos muy limitados. El ansia de hacerse con saberes útiles era muy grande; leíamos cuanto caía en nuestras manos, y, sometidos como estábamos al influjo de lecturas muy diversas, cambiábamos a menudo de orientación o de perspectiva ideológica.

Como tuve ocasión de señalar en las páginas introductorias del presente libro, durante unos meses de 1966, nos alejamos del horizonte insurreccionalista, al pensar que los cambios en la sociedad –su modernización en una palabra– hacían inviable tanto una insurrección como una actividad guerrillera.

Esa manera de enfocar el asunto, no obstante, tuvo una vida breve, y no tardamos en volver a situarnos ante un futuro en el que, pensábamos, el enfrentamiento violento sería inevitable.

Tal visión descansaba sobre una manera de concebir el franquismo que años después se mostró equivocada. Lo veíamos como un régimen petrificado, incapaz de emprender un proceso de reforma o de autorreforma. Esa percepción nos llevaba a pensar que la resistencia del franquismo a un cambio democrático acabaría suscitando una creciente oposición popular, lo que conduciría a enfrentamientos más y más intensos, y hasta violentos.

Los primeros signos de *aperturismo*, en el interior del régimen franquista y en los medios de comunicación, los interpretamos como puramente retóricos.

Así y todo, finalmente, a raíz de la revolución portuguesa de 1974, empezamos a considerar los hechos de otra forma.

Entendimos que una parte del aparato franquista se dirigía, sin saber muy bien cómo ni hasta dónde, hacia ciertas reformas, impulsada por el desarrollo de la oposición o por el deseo de alcanzar la integración en la Comunidad Económica Europea, cosa que no se podría conseguir con un régimen como el franquista.

También presionaba en este sentido la evidencia de que Franco no era eterno y que sería muy difícil mantener cohesionado al régimen cuando él hubiera desaparecido.

Nuestra reflexión nos llevó a concluir, en 1975, que la reforma del régimen, en contra de lo que habíamos pensado durante años, sí era posible, y que la iniciativa del cambio político podía venir de sectores del propio franquismo, como así sucedió.

En la nueva situación, caracterizada por la presencia del *régimen reformado* –catapultado por las elecciones de 1977, y gracias al espaldarazo dado por el referéndum constitucional de diciembre de 1978– adoptamos una actitud que tenía aspectos realistas junto a otros decididamente irrealistas.

Entre los primeros hay que destacar nuestra plena dedicación a la tarea de impulsar los que se llamaron *nuevos movimientos sociales*, y muy especialmente el feminismo, así como el trabajo, muy intenso, destinado a poner en pie un amplio movimiento contra el ingreso de España en la OTAN.

En lo que hace al irrealismo cabe señalar una mirada extremadamente escéptica hacia el nuevo régimen político. Resaltamos en él, exagerándolos, los elementos de continuidad con el franquismo.

Las tentativas de golpe de Estado de comienzos de los años ochenta las percibíamos como una confirmación de esta apreciación.

He de decir, además, que este entendimiento del régimen español se inscribía en una opinión muy negativa de los regímenes europeos en los que vislumbrábamos un proceso de fascistización.

En este marco se sitúan la cuestión de la revolución, a la que he hecho referencia en páginas anteriores, y el problema de la violencia revolucionaria.

En aquellos años dejé constancia por escrito de mis puntos de vista sobre el particular, muy especialmente en el trabajo "Política revolucionaria y violencia en Occidente", en el que se refundían textos escritos entre la primavera de 1978 y el verano de 1981, y que fue redactado en septiembre de 1981. El escrito figura en el libro *La razón de la fuerza* (septiembre de 1982). Resumiré el razonamiento en sus aspectos principales.

Punto 1. No es posible llegar al socialismo por una vía pacífica. En octubre de 1977, con motivo del aniversario de la revolución rusa de 1917, escribí lo que sigue: «La burguesía, antes que ceder su sitio, recurre a la violencia para conservar sus privilegios. Lenin no dejó de recalcar el hecho de que la última palabra la tienen siempre las armas. La contrarrevolución está armada. Si la revolución no se arma no podrá triunfar» (*Servir al Pueblo*, nº 83, 1ª quincena de octubre de 1977). La experiencia chilena, con el golpe de Estado pinochetista del 11 de septiembre de 1973, era asiduamente citada para corroborar esta creencia.

Punto 2. El capitalismo está abocado a sufrir situaciones de crisis, que pueden convergir con crisis de naturaleza diversa (conflictos internacionales, guerras, etc.) y desembocar en situaciones de extrema tensión. Yo mismo defendía en 1978 la unilateral teoría de que «la lucha de clases tiende a convertirse en guerra de clases». «La violencia aparece en la historia como el recurso último para resolver los problemas últimos. La guerra es la última palabra» (Barcelona: *El Viejo Topo*, extra nº 3, verano de 1978, p. 49).

Punto 3. Es preciso que haya fuerzas, aunque sean minoritarias, preparadas para esa eventualidad. Estar preparados significa poder desarrollar una actividad clandestina y poder hacer uso de la violencia frente a la violencia contrarrevolucionaria. De ello hablaba en una entrevista publicada en la revista *Saida* el 11 de abril de 1978, aludiendo también a la posibilidad de un golpe de Estado fascista:

> «Si hay, en un momento dado, una intentona fascista, o si la burguesía trata de frenar por las armas el avance hacia el socialismo, como hasta hoy ha hecho invariablemente cuando ha visto su dominio en peligro, ¿deberemos mostrarnos pasivos o deberemos responder?».

Punto 4. Para poder cumplir esas condiciones en un hipotético futuro, debería acometerse con antelación la construcción de un contrapoder militar revolucionario. Esto ayudaría a las fuerzas revolucionarias «tanto a hacer frente a situaciones de quiebra de la paz social o del orden democrático como a asumir un papel de vanguardia, en el caso de crearse condiciones para confrontaciones de masas de gran envergadura» (*La razón de la fuerza*, p. 150 y 167).

Estas ideas, que he sintetizado un tanto sumariamente, muestran el ya señalado defecto del irrealismo. No encajan en una sociedad moderna, democrática, pluralista, organizada políticamente en el marco de un Estado demoliberal.

Otro defecto, más grave si cabe, se refiere al problema de la licitud del empleo de la violencia política desde el punto de vista moral y de la justicia. Ahora me detendré en ello.

La violencia política encaminada a condicionar a la sociedad

Estoy hablando aquí de la violencia política contra personas tal como se ha practicado en las últimas décadas en Europa occidental, que es el ámbito de la presente reflexión. Me refiero, pues, a una violencia que se lleva a cabo en unas sociedades en las que no hay regímenes dictatoriales sino regímenes políticos liberales, por más que estos, como antes he indicado, no se hayan privado tantas veces de practicar formas de violencia contra sectores de la población, legales o encubiertas.

He aquí los principales reproches que, a mi juicio, se pueden hacer a la *violencia política para transformar la sociedad*.

Primero. Matar a seres humanos para promover unas ideas, unos intereses o un proyecto político es algo injustificable en un régimen democratico liberal.

Segundo. La violencia política a la que me estoy refiriendo tiene una vertiente antidemocrática en un doble sentido.

Por una parte, persigue imponer al conjunto de la sociedad los fines o los valores de una parte de ella, esto es, de quienes llevan a cabo esa acción violenta y del sector social que se identifica con sus objetivos.

Bajo este ángulo, la violencia política es un factor de heteronomía de la sociedad, la coacciona a toda ella e introduce una relación autoritaria.

Por otra parte, posee un carácter antidemocrático en la medida en que hace de la acción violenta, que se desarrolla fuera de los cauces democráticos, un elemento decisivo para alcanzar determinados resultados.

Tercero. Supone una violación de los derechos humanos de las víctimas de esa violencia, muy especialmente del derecho a la vida, pero también se atenta contra la libertad (a expresarse, a asociarse, a desplazarse, incluso) de las personas que están bajo la amenaza directa de la violencia.

Cuarto. La utilización de la violencia política lleva consigo generalmente que quienes se sirven de ella cultiven, para justificarse, una imagen de sus enemigos como seres desprovistos de humanidad. En su imaginario, las víctimas son tratadas como *no humanos*; ante ellas se rompe la línea de la identidad humana, lo que propicia «una extrema insensibilidad ante el dolor causado» (José Ramón Recalde, 2004, p. 339).

El hijo de una víctima del terrorismo en la Italia de 1972 declaraba en un libro escrito recientemente que «para sus asesinos, estas personas no eran ya hombres y mujeres con su realidad existencial, sino solamente símbolos abstractos».

El psicosociólogo Harald Welser ha estudiado a los verdugos del nazismo, de Ruanda y de Bosnia, llegando a la conclusión de que la proporción de personalidades patológicas no excedía el 10%. La mayoría eran individuos "normales" en los que el sistema de valores estaba intensamente condicionados por el sentido de pertenencia y lo que el autor llama un *universo de obligación*: la designación de un grupo como enemigo que pone en peligro la propia existencia y ante el que hay que reaccionar urgente y drásticamente (2007).

Quinto. La actividad violenta pervierte a quienes la realizan; se convierten en asesinos, con todo lo que esto implica para su vida, su personalidad y su constitución moral, y también para la sociedad en la que viven.

Pero, más allá del grupo que comete actos de violencia, su práctica causa estragos en la cultura moral de sus seguidores; crea *un campo social violento*: la *onda expansiva* alcanza también a aquella parte de la sociedad, más o menos

amplia, que aunque no participa directamente en la acción violenta, la defiende y la apoya. Las repercusiones nocivas se extienden a quienes, aun no estando de acuerdo con la violencia política, renuncian a oponerse a ella para no verse perjudicados.

Sexto. La violencia política genera exasperación, agrupamientos muy densos, un clima en el que el debate público racional va cediendo espacio al irracionalismo, mientras proliferan las adhesiones y las repulsas sentimentales extremas, unas lealtades rígidas y pasionales, las inhibiciones y los silencios.

Séptimo. Dado que las organizaciones con capacidad para emplear la violencia representan un factor más o menos influyente en la vida política, se produce una situación de dependencia del sector de la sociedad que simpatiza con esa actividad con respecto a las estructuras de la acción violenta.

Esta dependencia es particularmente funesta debido a que tales estructuras se desenvuelven en un espacio muy jerarquizado, secreto y opaco en el que, por regla general, no hay ni vida democrática ni libre discusión, y en el que ganan más autoridad las personas más aptas para la acción violenta.

Todo esto que acabo de indicar ha encontrado una figura muy expresiva en la realidad vasca de las últimas décadas.

Fines y medios

La justificación convencional

En la izquierda radical estuvo muy implantada (es difícil saber en qué medida lo está actualmente) la repetida idea de que *el fin justifica los medios*.

Dicho brevemente: los medios tienen una naturaleza fundamental y limitadamente instrumental. Puestos al servicio de una buena causa quedan justificados. Un buen fin excusa el empleo de unos medios deplorables. El juicio sobre la bondad o maldad de una acción se independiza de esa acción y se transfiere a un ente exterior a ella: la finalidad perseguida. En otros términos, «si se otorga fe a esa máxima en la vida práctica, todo puede ser justificado» (Leszek Kolakovski, 1956-59, p. 252).

Trotsky lo ilustró fehacientemente. A la pregunta de si valían todos los medios, pregunta que denota una preocupación moral, respondió en términos de simple eficacia: no valen todos los medios. «Solo son admisibles y obligatorios los medios que acrecientan la cohesión revolucionaria del proletariado, inflaman su alma con un odio implacable hacia la opresión, le enseñan a despreciar la moral oficial…» (León Trotsky, 1938, p. 74). Así, pudo agregar que «los problemas de la moral revolucionaria se confunden con los problemas de la estrategia y de la táctica revolucionarias [es decir, no existen como tales problemas morales. E. R.] (1938, p. 74). (…) En la cuestión más aguda –el

asesinato del hombre por el hombre– los principios morales absolutos resultan enteramente inoperantes. La apreciación moral, lo mismo que la apreciación política, se desprende de las necesidades internas de la lucha» (ídem, p. 76; cfr. Norman Geras, 1990).

A una pregunta de naturaleza moral, por tanto, le sigue una respuesta de carácter estratégico y táctico. Es como si la moral no tuviera nada que hacer ahí. No le queda más remedio que evaporarse y no molestar. La acción revolucionaria vive emancipada de ella. Tal es el punto de partida de las consideraciones que siguen.

De la defensa propia a la acción violenta colectiva

Existe un amplio consenso en relación con los casos en los que el fin justifica el medio. La justificación está bien fundada cuando hay una conexión *inmediata y manifiesta* entre el medio empleado y el fin perseguido en un acto de defensa propia.

En *un modelo defensivo ideal*, el medio (determinada acción) y el fin (impedir una agresión) llegan a ser simultáneos. Es el caso, muy concretamente, de la acción *inmediata* de defensa propia.

Aun en ese caso, se le exige al medio que sea proporcionado: no se justifica una violencia extrema para desactivar una *pequeña agresión*.

Pero el problema de la relación entre fines y medios es más complejo cuando lo abordamos en las variadas vertientes de la acción colectiva. Una cosa es la reacción defensiva inmediata, en la que se da una conexión evidente entre la amenaza y la acción defensiva, y otra bien distinta *la acción violenta colectiva, resultante de una decisión más o menos madurada, sostenida en una estructura organizada, a amplia escala, dotada de medios técnicos adecuados y prolongada en el tiempo.*

A este problema aludieron José Ferrater Mora y Priscila Cohn resaltando las dificultades que encontramos al aplicar la noción de *defensa propia* a las relaciones entre países: «No es tan clara como parece a primera vista. ¿Es justificado que un país entre en guerra contra otro solo porque este ha invadido su territorio? ¿Qué ocurre si se bloquea una ruta vital, que impide el tráfico y produce una asfixia económica? ¿Qué pasa si se ataca a los barcos de un país en alta mar? Supongamos que determinado país advierte que un país vecino empieza a disponer en orden de batalla grandes cantidades de tropas y a acumular armamento, especialmente armamento ofensivo, (…) en la frontera. ¿Está justificado moralmente que el país amenazado se anticipe al golpe alegando que necesita defenderse frente a un golpe que estima inminente?» (1983, p. 196).

Reconsideración de los conceptos de fin y de medio

No siempre está claro ni el concepto de *fin* ni el de *medio*, así como las diferencias que los separan.

Hay fines que lo son eventual o transitoriamente, y acaban convirtiéndose en medios para otros fines. «Algunos fines –observó Raymond Boudon– son intermedios o provisionales: son medios respecto a otros fines, que, a su vez, aparecerán como medios para otros fines, sin que se pueda distinguir un fin último» (1995, p. 32).

Hay medios que se activan para llegar a unas metas, pero en su desarrollo práctico, en su dinámica real, acaban orientándose en una dirección distinta de la inicialmente buscada. «Una vez que hemos decidido utilizar medios que solo se justifican por la finalidad que persiguen, hemos emprendido un camino que puede llevarnos más lejos de lo que pensábamos» (R. N. Carew Hunt, 1965, p. 136).

Por lo demás, en los procesos de lucha violenta, los medios tienden a convertirse ellos mismos en fines. El mantenimiento de los dispositivos organizativos armados y la continuidad de la acción violenta constituyen un factor de fuerza cuya persistencia adquiere un valor indiscutible.

Así, puede ocurrir que los denominados *medios* no lo sean en sentido estricto sino que hagan las veces, al mismo tiempo, de fines y de medios, medios que no conducen sino a ellos mismos.

De ordinario se pretende legitimar unos hechos (considerados como medios) invocando unos fines nobles. Pero ocurre en ocasiones que:

a) los fines declarados no siempre son los fines por los que realmente se está luchando. No es raro que unos fines retóricos coexistan con los fines realmente perseguidos; o

b) que los fines proclamados no sean los fines hacia los que de hecho se está avanzando, por ejemplo, cuando esos fines no figuran entre lo que realmente es alcanzable. En estos casos, los fines a los que conduce de hecho la acción son otros.

En contra de una ingenuidad teleológica, propensa a aceptar que los medios empleados permiten progresar hacia los fines declarados, puede suceder que se produzca una desvinculación entre los fines manifiestos y los medios puestos en práctica.

La actividad de ETA, por ejemplo, ha perseguido históricamente la independencia del País Vasco, que el uso del euskera alcanzara la supremacía, la unificación de los territorios que, en la concepción nacionalista, forman parte de la nación vasca.

Esos fines en ningún caso justificarían los asesinatos cometidos.

Pero, más allá de esta apreciación, hay que tener en cuenta que la acción de ETA a lo largo de su historia –y más aún cuando ha emprendido el camino de

su desaparición– no ha alcanzado los fines declarados, mientras que lo que sí ha logrado es constituir un *poder para condicionar* a la sociedad vasca, consolidar un campo social bajo su influencia, reforzar la posición política e ideológica del nacionalismo radical, y del nacionalismo vasco en general, estar en condiciones de disputar a este último la hegemonía dentro del nacionalismo.

Así, mientras la violencia política de ETA fue eficaz, el mantenimiento de los medios violentos era un fin en sí mismo: equivalía a disponer de una baza política determinante.

Algún tiempo antes del anuncio de ETA de su renuncia a seguir actuando escribía atinadamente Javier Villanueva que su «capacidad de influencia y de presión sigue siendo muy notable. ETA ejerce un papel central en la reeducación nacionalista-vasca de la sociedad y en el amedrentamiento de las partes de la misma no adscritas a la comunidad nacionalista vasca» (en Duplá y Villanueva, coords., 2009, p. 68).

Estos han sido, de hecho, los objetivos reales alcanzados por la acción de ETA.

Mas aún: en los últimos años, los actos de violencia han perseguido en buena medida reforzar su posición en una eventual negociación, para salir mejor parada del atolladero en el que se encuentra atrapada.

El juicio sobre los medios

Los pretendidos *medios* en la acción política son hechos sobre los que es posible emitir un juicio; deben enjuiciarse, más allá de la calidad de los *fines* a los que dicen servir y, muy especialmente, independientemente de las intenciones o de los proyectos declarados por quienes utilizan esos medios.

Incluso cuando lo intolerable de una situación carga de razones a quienes emplean la violencia para acabar con ella, eso no evita que los medios mismos hayan de sujetarse a determinados requisitos.

Los medios no son instrumentos neutros, capaz de servir por igual a causas opuestas. Y esto vale también para la violencia de pequeña escala. Cuando hablamos de legítima defensa no estamos pensando que ante cualquier agresión sea justa cualquier respuesta. No es lícito pegar un tiro a quien te va a dar una bofetada.

Sin duda, como he dicho, este criterio es más fácil de considerar cuando estamos ante un nexo directo e inmediato entre agresión y defensa entre individuos. Es mucho más difícil de aplicar si se trata de responder a una agresión de amplias dimensiones, contra toda una sociedad o una parte de ella.

Hay medios que son, en sí mismos, inaceptables. Y unos medios inaceptables no se hacen buenos porque estén amparados por unos objetivos loables. El mejor de los fines no puede justificar ciertos medios: las matanzas de población civil o el empleo de armamento particularmente cruel como son las bombas de fósforo

(al margen, se puede añadir que los mejores medios, o los menos reprobables, tampoco pueden hacer buenos unos proyectos políticos detestables).

Es difícil coincidir con Trotsky cuando escribió: «Quien quiere alcanzar el fin no puede rechazar los medios necesarios» (1920, p. 48). Hay medios que pueden ser útiles pero que resultan indefendibles. Y hay fines que se descalifican ellos mismos si, para ser conseguidos, necesitan de medios intolerables.

El derecho a la rebelión violenta

¿Es legítimo rebelarse, en determinadas condiciones, empleando la fuerza o no lo es nunca?

En mi opinión, hay situaciones opresivas extremas en las que es lícito rebelarse mediante el uso de la fuerza. Es el caso del combate contra las tiranías, o una negación grave y persistente de los derechos humanos.

Aun en los casos en los que se pueda postular razonablemente una acción colectiva violenta, la justificación requiere que, efectivamente, no existan otras vías, no violentas, para acabar con ese estado de cosas. También que la violencia no esté manifiestamente abocada al fracaso.

La justificación exige asimismo que la violencia utilizada cumpla determinadas condiciones, como las que he mencionado: que haya proporcionalidad entre la violencia agresiva y la violencia defensiva, que no se empleen medios particularmente crueles, que no se sacrifiquen vidas de civiles.

He de añadir que, aun cuando se estime que una reacción violenta está justificada, ha de intervenir otro elemento al que hasta ahora no he hecho referencia: se precisa un cálculo de ventajas e inconvenientes en relación con el uso de los medios puestos en juego.

Se pueden cumplir las condiciones anteriores pero eso no nos dice nada respecto a la cuestión que estoy tratando ahora.

En pocas palabras, el derecho a rebelarse no hace siempre, forzosamente, recomendable rebelarse violentamente.

Se puede tener derecho a servirse de la violencia pero ello no tiene por qué llevar necesariamente a hacer uso de ese derecho si una deliberación apropiada permite concluir que los bienes resultantes son demasiado inciertos o que los males presumibles son mayores que aquellos con los que se pretende terminar, o que el precio que ha de pagarse es demasiado elevado.

Benedetto Croce aludió a esta cuestión cuando estableció un vínculo entre la moralidad de una guerra y sus resultados. Para él, una guerra que obtuviera un éxito efímero se justificaría más difícilmente que otra que obtuviera una victoria duradera y un cambio espiritual en el adversario (Sergio Romano, 1983, p. 23).

Luis de Sebastián ha recordado pertinentemente *la relación coste-beneficio humanamente inaceptable* de las experiencias guerrilleras de Guatemala,

Colombia, Venezuela, Brasil, Bolivia, Argentina, Uruguay, Chile ("La lucha armada en América Latina", Madrid: *El País*, 25 de mayo de 2009). Pueden darse reacciones violentas justificadas pero con inconvenientes tan graves que las hacen decididamente desaconsejables.

Ocurre que una resistencia violenta produce resultados o subproductos, a los que he aludido más arriba, perversos y en todos los casos problemáticos: la posible degradación moral –tantas veces unida al uso de la violencia– de los combatientes y de sus seguidores no es de los menores; su endurecimiento tampoco lo es; así como el peso que adquieren en el curso de la acción violenta los líderes más aptos para esa acción, que no tienen por qué ser los mejores dirigentes, en un orden más general; la concentración de poder y la petrificación de las estructuras militares resistentes, en las que la vida democrática apenas puede desarrollarse, y de su influencia social, que no puede dejar de condicionar a la sociedad y la vida política.

Estos efectos nocivos pueden verse agravados por la duración de la confrontación armada, o por su envergadura, o por las tradiciones culturales, o por la influencia que sobre ella puedan ejercer diversos gobiernos.

La conciencia de estos problemas guarda bastante relación con las doctrinas de la acción no violenta, que han puesto de relieve, con especial énfasis la necesidad de buscar otros procedimientos para presionar a los poderes dictatoriales o colonialistas (Gonzalo Arias, Henry D. Thoreau, León Tolstoi y otros, 1976; Georges Baudonnel, Jean-François Besson y otros, 1975; Eulogio Díaz del Corral, 1987; Camille Drevet, 1962; Mahatma Gandhi, 1977; Jean-Marie-Muller, 1980 y 1995; Juan María Parent Jacquemin, 2007; Enric Prat, 2004; Adam Roberts, dir., 1968; Peter Singer, 1995).

Mi punto de vista es que las razones de la no violencia merecen una atenta consideración y que, en algunas circunstancias, los métodos que propugna pueden ser la manera más eficaz y moralmente más adecuada para actuar frente al poder. Pero mi reflexión no me lleva a postular su aplicabilidad universal, sobre todo teniendo en cuenta que los medios postulados no están suficientemente probados históricamente, especialmente frente a poderes dictatoriales.

5. Apogeo de la influencia marxista. Fuerza y debilidad

En las postrimerías del siglo XIX nació en Europa un amplio movimiento social, político e ideológico, la izquierda, que habría de dejar su impronta a lo largo de todo el siglo XX y que aún hoy sigue existiendo.

La izquierda europea encontró su primera expresión institucional continental con la Internacional Socialista, creada en 1889.

La vida de esta última se prolongó hasta 1914, cuando el estallido de la I Guerra Mundial acabó abruptamente con ella.

La izquierda fue hegemonizada por los partidos socialistas o socialdemócratas, y, entre ellos, fue el partido alemán (SPD) el que alcanzó mayor prestigio y el que tuvo mayor influencia.

Este partido, aun cuando sus miembros no constituían un todo ideológico uniforme, adoptó, entre sus señas de identidad, la adhesión a una de las ideologías socialistas de la época: el marxismo.

Los partidos socialistas europeos continentales, no así el laborismo británico, coincidieron en tal opción ideológica.

El marxismo, en tanto que *ideología partidista*, fue el fruto de un tratamiento selectivo de las ideas de Karl Marx y de su compañero Friedrich Engels. Digo *selectivo* porque entre las abundantes ideas que se encuentran en la extensa obra de Marx se escogieron especialmente aquellas que se adecuaban mejor a la naturaleza y a los propósitos del movimiento, a la vez que se dejaban de lado las que discurrían por otros derroteros.

Esa ideología llamada *marxismo* contenía con frecuencia una versión simplificada de las concepciones de Marx cuando no una alteración de las mismas, todo de conformidad con la voluntad de hacer de ella una ideología con una amplia implantación popular.

Por mencionar un aspecto particularmente relevante, lo que en Marx era un entendimiento *determinista tecnológico* del movimiento histórico se convirtió, en la ideología de sus seguidores, en un *materialismo económico*. Para Marx, el factor principal del curso histórico era el *desarrollo tecnológico* considerado

incontenible; para los marxistas, en cambio, la *causa última* de los cambios históricos se encontraba en la *economía*.

La fidelidad al marxismo fue eficaz para impulsar y cohesionar el vasto y poderoso movimiento de la clase obrera europea continental que se gestó en esos años.

En Gran Bretaña se logró ese propósito sin necesidad del aparato ideológico marxista, apoyándose en sus propias tradiciones.

La ideología marxista como recurso identitario

Lo cierto es que buena parte de la izquierda europea continental se fraguó recurriendo al marxismo, que contribuyó a proveerle de una identidad colectiva diferenciada –un *nosotros* frente a un *ellos*–, que ayudó a integrarla como un conjunto social unitario, capaz de afrontar las contiendas contra las clases poseedoras y de llegar a ocupar un lugar destacado en la vida política, social y cultural de cada país.

Una fuerza social necesita representarse de una forma determinada, asignarse un papel, hacer suya una misión, legitimar su causa. La ideología de un movimiento social es, amén de representación, autojustificación. La ideología marxista atendió estas necesidades eficazmente durante una larga época.

Las ideas marxistas ayudaron a componer una representación de la sociedad que auspiciaba los movimientos obreros reivindicativos y que legitimaba las políticas redistribuidoras.

Pero no es menos cierto que la adopción de esa ideología tuvo un coste que, más de un siglo después, es difícil ignorar.

A esto me he referido en distintos trabajos; muy especialmente en *La sombra de Marx. Estudio crítico sobre la fundación del marxismo (1877-1900)* (1993), razón por la cual no me extenderé ahora en ello.

La pretensión de constituir a un tiempo una ciencia –una ciencia multicomprensiva– y una ideología ha sido un rasgo característico del marxismo.

Sin ignorar que sobre las ciencias sociales gravitan numerosas influencias ideológicas y que las representaciones del mundo, las perspectivas y los proyectos que se manifiestan en una ideología popular son deudores de la labor científica, la pretensión de fundir ambas esferas suele tener como consecuencia tanto una ciencia contaminada por la sobrecarga ideológica, como una ideología pretenciosa, que estimula la arrogancia y el sectarismo intelectuales.

En las filas marxistas proliferaba un nuevo tipo de creyente, pero, como hizo notar Kolakovski, mientras que el creyente religioso *sabe que cree*, el creyente marxista no *sabe que cree* sino que *cree que sabe*. Acude en su ayuda la *ciencia marxista* para confirmárselo.

La apetencia del marxismo de ser una ciencia no evitó que abundaran en él las ideas preconcebidas, auténtico filtro distorsionador en el conocimiento del mundo real, así como una metafísica dialéctica hegeliana supuestamente aplicable con éxito a las más diversas esferas de la vida humana.

Que la identidad colectiva reposara sobre un cuerpo ideológico tan *potente*, pretendidamente "completo" y autorreferencial pesó lo suyo en la configuración de unas organizaciones uniformistas, poco pluralistas hacia el interior y con dificultades para comunicarse con otras corrientes de pensamiento. Tal cosa resulta inevitable cuando las convicciones profundas y unas creencias tan firmes desplazan resueltamente a las simples opiniones.

Que organizaciones, partidos y movimientos adoptaran una ideología que, a la vez, pretendía ser sociología, teoría económica, política, historia y filosofía, propició un *sistema de autoridades* que elevó a una posición preponderante a los intérpretes reconocidos del legado de los fundadores, lo que facilitó variadas formas de dominación ideológica.

La ortodoxia ha favorecido el adoctrinamiento, la manipulación y el encuadramiento por parte de las élites político-intelectuales.

No quiero decir con esto que hubiera sido preferible que el papel desempeñado por el marxismo le hubiera correspondido a otra de las grandes ideologías disponibles, heredadas del siglo XIX. Todas ellas mostraban defectos de grueso calibre.

Así y todo, lo anterior demanda un par de observaciones complementarias.

La primera es que, en ese amplio movimiento, el conocimiento y la función de la ideología eran muy diversos según los estratos de los que se tratara. Las cifras de la difusión de los libros y las revistas marxistas indican que el conocimiento del marxismo era muy limitado y que lo que estaba más extendido era meramente una sumaria vulgata de ideas elementales.

Una segunda observación: la ideología se acantonaba en una esfera un tanto autónoma, que a menudo entraba en contradicción con las prácticas políticas y sociales de los distintos partidos. La identificación como marxistas de los partidos socialistas decía mucho sobre su imaginario, sus valores, su concepción del mundo…, pero no informaba suficientemente sobre su orientación política práctica, altamente dependiente de la apreciación de los propios intereses. La *adaptación al terreno* de los partidos de la Internacional Socialista, no siempre acorde con las concepciones supuestamente fundamentales, dio origen a abundantes antinomias en el campo ideológico, estudiadas con singular perspicacia por Marc Angenot (1993, pp. 342-352).

El estallido de la I Guerra Mundial, en 1914, trajo consigo el enfrentamiento entre distintos países europeos, incluidos sus partidos socialistas. Con la guerra saltó por los aires la Internacional Socialista.

El triunfo de la Revolución rusa, en 1917, supuso la irrupción de una corriente revolucionaria, con el Gobierno soviético como impulsor principal, que pronto fue encarnada por los partidos comunistas, resultado con frecuencia de escisiones registradas en los partidos socialistas.

A partir de entonces la izquierda europea experimentó una nueva, importante y duradera división. Y una parte de ella, la comunista, conoció también la aparición de una nueva seña de identidad junto a la fidelidad al marxismo y la vinculación con la clase obrera: la defensa de la Unión Soviética, en la que sus partidarios veían la realización del necesario régimen alternativo al capitalismo.

A las corrientes marxistas preexistentes se sumó otra, el *marxismo soviético*, apoyado por el aparato estatal de la URSS, que pronto fue adoptado por los partidos comunistas como *el marxismo auténtico* (T. J. Blakeley,1969; H. Chambre, 1974; H. Marcuse, 1957; G.A. Wetter y W. Leonhard, 1973).

En ese marxismo se extremaron algunas de las deficiencias de los marxismos anteriores –fue una ideología especialmente dogmática, tosca y rígida–. Y además se consagraron unas relaciones de dependencia con él que subordinaban a los partidos no ya a un centro ideológico partidista, como había ocurrido con el SPD alemán antes de la guerra, sino a un Estado y a sus intereses nacionales, lo que había de tener consecuencias especialmente graves.

La segunda mitad del siglo XX

Después de la II Guerra Mundial, y, más precisamente, en los años sesenta, en un tormentoso marco internacional, con los procesos de descolonización en marcha, la extensión de lo que luego se denominó "socialismo real" en el Este de Europa, el triunfo de la Revolución china en 1949 y de la cubana en 1959, la guerra de Vietnam y las guerrillas latinoamericanas, la irradiación del marxismo se extendió por todo el planeta.

Seguía firmemente asentado en Europa occidental. Pero era también una *ideología gobernante* en el oriente europeo y en la URSS, en China, en Cuba. Marxistas eran quienes dirigían la lucha antiimperialista en el sudeste asiático. El marxismo había conquistado también sólidas posiciones en una parte de los movimientos anticolonialistas de África y estaba férreamente implantado en los grupos guerrilleros que proliferaban en América Latina:

> «Durante los años de guerra, casi todos los movimientos guerrilleros profesaban en las entrevistas que se publicaban su pureza marxista-leninista» (p. 81). «Las lecturas eruditas de la literatura marxista a veces eran reemplazadas por vistazos dispersos a las versiones popularizadas por Marta Harnecker, cuyos *Conceptos elementales* sirvieron como libro sagrado para varias generaciones de estudiantes radicales en América Latina» (p. 83). «Ser revolucionario e identificarse como marxista-leninista llegó a significar la misma cosa» (p. 85) (Dirk Kruijt, 2009).

Los éxitos obtenidos por el marxismo fueron explicados por el pensador conservador Daniel Bell como fruto de la acción de tres procesos convergentes: 1) las luchas antiimperialistas que desembocaron en la formación de regímenes declaradamente marxistas; 2) las movilizaciones juveniles en los países industriales; y 3) la labor intelectual de muchos marxistas, así como el descubrimiento de textos de Marx y de autores marxistas desconocidos u olvidados (1984, pp. 108-9).

En la izquierda europea occidental, el marxismo llegó a tener un prestigio inmenso. Incluso aumentó su irradiación en Gran Bretaña, donde algunos intelectuales de primera línea pertenecían al partido comunista, y donde, como ya he apuntado, se observó un llamativo giro hacia el marxismo de la *New Left Review* en 1963.

En Francia y en Italia, el marxismo era una ideología ampliamente instalada entre los intelectuales de izquierda.

Los partidos comunistas atraían a más intelectuales que nunca, pese a que, como indicó Maurice Agulhon (2005), las ideas oficiales de esos partidos y su estilo de pensamiento estuvieran muy lejos de las exigencias de los profesionales de la sociología o de la historia.

Fue un período en el que iban unidos el compromiso social, la pertenencia a un partido de izquierda y el apego al marxismo.

La revista de Jean-Paul Sartre, *Les Temps Modernes*, bajo una evidente influencia marxista, defendía la *consustancialidad* del compromiso literario y del social.

En la izquierda, eran raros quienes, como Georges Bataille, se atrevían a sostener que la literatura no debía someterse a ningún señor ni a ninguna causa.

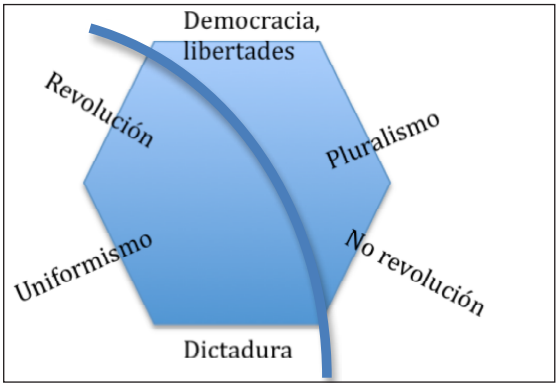
La invasión soviética de Hungría, en 1956, motivó que cierto número de intelectuales abandonaran los partidos comunistas, pero el marxismo siguió teniendo una amplia difusión y una notable influencia.

Los jóvenes contestatarios bebían principalmente de las fuentes marxistas. Los autores marxistas estaban presentes en los más diversos campos y sus libros contaban con un enorme número de lectores. Muchas de las obras que en aquellos años obtuvieron mayor proyección estaban escritas por marxistas o dejaban sentir en sus páginas el influjo de alguna de las teorías marxistas.

No es extraño que Pasolini hablara del «grito que resonó en toda Europa, en el que predominaba sobre cualquier otra la palabra *marxismo*» (1975, p. 36).

Distintas tendencias

En los marxismos más rígidos se suponía que el ámbito ideológico marxista era extremadamente congruente, lo que no era óbice para que, en el universo



ideológico marxista, no solo se pudieran observar bastantes contradicciones, sino que era fácil avistar toda una variedad de marxismos. Esta variedad se expresa en la diversidad de acentos e interpretaciones, a la que se refieren las oposiciones del hexágono que figura junto a estas líneas.

En todos estos aspectos las diferencias entre las distintas corrientes marxistas eran patentes según cómo se ubicaran respecto a los polos señalados y a sus relaciones.

Al lado izquierdo de la línea curva encontramos las corrientes revolucionarias. En ellas se unían esos tres elementos: la defensa de una perspectiva revolucionaria –defensa que no implicaba, ni mucho menos, que llevaran a cabo una práctica revolucionaria–, una fuerte presión idoleogizadora y uniformizadora sobre sus miembros y la justificación de los métodos dictatoriales para hacer la revolución.

Al otro lado, las tendencias marxistas más moderadas, no identificadas con ninguno de los regímenes nacidos de las distintas revoluciones y que tampoco se orientaban en una perspectiva revolucionaria. La expresión política del grueso de estas corrientes eran los partidos socialistas o socialdemócratas, aunque también otros partidos más minoritarios y menos moderados.

En el período al que estoy haciendo referencia, varios de los partidos socialistas europeos renunciaron al marxismo como ideología oficial (el alemán en 1959, el austríaco, a partir del 58, el suizo en el 59).

Entre los dos campos que figuran en el gráfico había grupos y partidos, o sectores de ellos, que no se situaban claramente en ninguno de esos dos lados.

El marxismo en la izquierda radical

Uno de los aspectos que intervinieron en la configuración ideológica de la izquierda radical que emergió en los años sesenta y setenta es que se trató de un fenómeno generacional: fue obra de una generación poco conectada con las anteriores.

La generación joven de la que surgió la izquierda radical, carente, o poco menos, de tutores de más edad, se lanzó a la aventura de poner en pie nuevas organizaciones en una situación de orfandad y de inexperiencia, dependiendo

de sus propias fuerzas y de sus saberes, que, por su propio carácter juvenil, eran relativamente limitados.

Los jóvenes que emprendieron esa tarea no podían sustraerse a la necesidad, intensamente sentida, de contar con una *ideología fuerte* que pudiera pertrecharles con un conocimiento del mundo y orientarles en su empeño. Se requería que ese cemento ideológico fuera acorde con sus aspiraciones cargadas de absoluto, de grandes ideales, de un ansia de perfeccionamiento de la sociedad, de un anhelo de servir a una noble y gran misión, que latían en el sector más rebelde de aquella juventud.

Era harto difícil formar parte de los sectores radicales de esos años sin poseer una identidad ideológica robusta, bien definida y claramente delimitada.

Prácticamente no había nadie que no dispusiera de un *paraguas ideológico* bajo el que guarecerse.

La búsqueda y la *elección de la ideología* se desplegaba en dos direcciones.

Una, hacia el pasado, explorando en la *reserva de ideologías* socialistas y comunistas. El pasado, como fuente de suministros ideológicos, además de ofrecer productos acabados, ofrecía la ventaja de que era susceptible de ser idealizado. En España mitificábamos la II República, la guerra civil, las comunas anarquistas de Aragón, el primer antifranquismo, las guerrillas, la historia lejana del Partido Comunista o del anarquismo, la Revolución rusa. En Francia y en Italia, la resistencia antinazi…

A la sazón, el marxismo era la ideología hegemónica en la izquierda radical. Aparecía como un saber eficaz, salvador, un instrumento todopoderoso de transformación social, que permitía pensar en la realización de un orden del que hubiera desaparecido toda explotación y toda opresión, y en el que los seres humanos vivieran en armonía.

Si bien hubo corrientes anarquistas en la extrema izquierda, fue mucho mayor la implantación de las dos grandes ramas del marxismo radical de la época: el maoísmo y el trotskismo.

La otra dirección de la búsqueda de ideología se hallaba en la esfera internacional. En aquella época estaban muy activos los focos internacionales: Pekín, Moscú, La Habana, incluso Tirana. Y también corrientes que no se inspiraban en ninguno de los poderes existentes pero que disponían de estructuras transnacionales, como ocurría con el trotskismo.

De manera que las nuevas organizaciones radicales se encontraban solicitadas e influidas y, a la vez, equipadas por campos ideológicos ya constituidos, lo que simplificó en extremo la ardua tarea de hacerse con una ideología, pero al precio de consagrar una situación de alta dependencia ideológica.

La dotación ideológica de cada organización generalmente reposaba sobre esos dos abastecedores: las ideologías y las gestas del pasado y alguna de las redes internacionales.

Una de las facetas más problematicas del conglomerado de grupos que integraron la extrema izquierda europea reside en la facilidad con la que una parte de lo mejor de la juventud hizo suya una perspectiva ideológica cargada de lastres.

Los conglomerados ideológicos que guiaron a aquella izquierda radical europea de hace medio siglo son bastante diferentes de los que distinguen a las izquierdas alternativas o contestatarias del presente.

Con todo, si las discontinuidades son acusadas, las continuidades, como podremos observar en estas páginas, no son insignificantes.

Procesos de adaptación

En el período al que se refiere el actual capítulo el marxismo era la ideología triunfante en los movimientos de izquierda, aunque no con la misma rotundidad en todos los lugares del mundo. En Europa occidental la victoria fue poco menos que total.

El marxismo gozaba de notable autoridad entre los intelectuales europeos. Una de las corrientes más prestigiosas, la Escuela de Francfort, cuyo origen se remonta a los años veinte, estaba integrada por marxistas como Max Horkheimer y Theodor Adorno, si bien su conocimiento del marxismo no era muy amplio, salvo en el caso de Herbert Marcuse y, en una generación posterior, de Jürgen Habermas.

La principal tendencia de la historiografía social británica estaba formada por marxistas como Rodney Hilton, Christopher Hill, Eric Hobsbawm o E. P. Thompson (Harvey J. Kaye, 1984).

En Francia y en Italia, los autores marxistas brillaban en las más diversas disciplinas: filosofía, sociología, economía, historia… Los nombres de Jean-Paul Sartre, una de las figuras más destacadas del existencialismo y, a la vez, defensor del marxismo, Louis Althusser, Henri Lefebvre, Lucio Colleti, Galvano della Volpe… resplandecieron en el panorama de la época.

Fueron muy conocidos en Europa, y su obra contó con una extensa difusión, los economistas marxistas norteamericanos Paul Sweezy, Paul Baran, Harry Magdoff, André Gunder Frank…

Algunos textos influyentes en la intelectualidad europea

1947, Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración.*
1949, Simone de Beauvoir, *El segundo sexo.*
1949, Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*.
1950, Aimée Césaire, *Discurso sobre el colonialismo.*
1951, F. V. Konstantinov y otros, *El materialismo histórico.*
1951, Albert Camus, *El rebelde*.
1953, Georg Lukács, *El asalto a la razón.*
1954, Joseph A. Schumpeter, *Historia del análisis económico.*

1955, Herbert Marcuse*, Eros y civilización.*
1956, Charles Wright Mills, *La élite del poder.*
1956, Jean-Yves Calvez, *El pensamiento de Karl Marx.*
1956, Joan Robinson, *La acumulación de capital.*
1956, Erich Fromm, *El arte de amar*.
1957, Albert Memmi, *Retrato del colonizado.*
1957, Paul A. Baran, *La economía política del crecimiento.*
1958, John Kenneth Galbraith, *La sociedad opulenta.*
1958, Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural.*
1958, Raymond Williams, *Cultura y sociedad.*
1960, Galvano della Volpe, *Crítica del gusto.*
1960, Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica.*
1960, Thomas Szasz, *El mito de la enfermedad mental.*
1960, Ernesto Che Guevara, *La guerra de guerrillas.*
1961, Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra.*
1961, Michel Foucault, *Historia de la locura en la Edad Clásica.*
1961, Ronald D. Laing, *El yo y los otros.*
1962, Ernest Mandel, *Tratado de economía marxista*.
1963, Edward P. Thompson, *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra: 1780-1830.*
1963, Mao Zedong, *¿De dónde provienen las ideas correctas?*
1963, Betty Friedan, *La mística de la feminidad.*
1963, Serge Mallet, *La nueva clase obrera.*
1964, Eric Hobsbawm, *Trabajadores. Estudios de historia de la clase obrera.*
1964, Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional.*
1964, André Gorz, *Estrategia obrera y neocapitalismo.*
1965, Adam Schaff, *El marxismo y el ser humano.*
1965, Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx (Pour Marx).*
1966, Maurice Godelier, *Racionalidad e irracionalidad en economía.*
1966, Barry Commoner, *Ciencia y supervivencia.*
1966, Paul Sweezy y Paul Baran, *El capital monopolista.*
1966, Jean Baby, *La gran controversia chino-soviética.*
1966, Michel Foucault, *Las palabras y las cosas.*
1967, Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*.
1968, Charles Bettelheim, *La transición a la economía socialista.*
1968, Albert Memmi, *El hombre dominado.*
1969, Ralph Miliband, *El Estado en la sociedad capitalista.*
1969, Marta Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico.*
1969, Harry Magdoff, *El imperialismo, de la época colonial a nuestros días.*
1969, Michel Foucault, *Arqueología del saber*.
1969, Lucio Colletti, *Ideología y sociedad.*
1970, Kate Millet, *Política sexual.*
1970, Samir Amin, *La acumulación a escala mundial.*
1971, Galvano della Volpe, *Rousseau y Marx*.
1972, Rudolf Bahro, *La alternativa.*
1972, Gilles Deleuze, Felix Guattari, *El anti-Edipo.*
1972, Guy Hocquemhem, *El deseo homosexual.*
1973, James O'Connor, *La crisis fiscal del Estado.*
1973, Iván Illich, *La convivencialidad.*
1975, Harry Braverman, *Trabajo y capital monopolista.*
1976, Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental.*

1977, Raymond Williams, *Marxismo y literatura.*
1978, Gerald A. Cohen, *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa.*

Los textos aquí recogidos, muy diversos en cuanto a su orientación y a su calidad, tuvieron desigual resonancia. Todos ellos, sin embargo, nos trasladan eficazmente al ambiente de la izquierda europea de la época.

El prestigio del marxismo y su vasto arraigo en la izquierda social y política no evitó, antes al contrario, que muchos marxistas propiciaran algunas transformaciones en la constelación ideológica marxista. Se pudo observar una curiosa conjunción de un encerramiento autoprotector del campo marxista con una apertura hacia otros horizontes en los que se buscaron nuevos puntos de apoyo.

Los cambios llegaron principalmente por cuatro vías complementarias.

1) Habían venido quedando al descubierto algunas insuficiencias del cuerpo doctrinal marxista (predicciones incumplidas, paradigmas inapropiados, teorías manifiestamente erróneas…). Esto hacía aconsejable alguna corrección.

2) A la vez, el ímpetu marxista, espoleado por los éxitos logrados, se proyectaba hacia nuevos desarrollos en aquellos campos en los que el marxismo presentaba vacíos más evidentes.

3) No eran pocos los marxistas que deseaban poner coto a las tendencias repetitivas, al persistente dogmatismo y a una rigidez decididamente exasperante y muy poco estimulante. Era tangible un ansia de innovación.

4) El aire intelectual de la época dejó su impronta en las ideas de marxistas prestigiosos. La influencia de autores como Sigmund Freud o Claude Lévi-Strauss –que, a su vez, afirmó estar influido por el legado marxista– se pudo percibir claramente en muchos autores marxistas, los cuales combinaron las teorías y los enfoques marxistas con aportaciones gestadas fuera de su crisol, lo que, por cierto, no estuvo ausente en la historia anterior del marxismo (Lukács se había apoyado en Max Weber, Gramsci en Benedetto Croce…). Los diversos trasvases dieron lugar a una modificación del panorama marxista.

En esa transformación se puso de relieve la fuerza del marxismo, un campo ideológico nutrido y con una firme implantación social. Pero los procesos registrados en esos años mostraron también sus debilidades cada vez más evidentes: si el marxismo quería desempeñar un papel de primera magnitud necesitaba adaptarse, ensanchar sus perspectivas, transformarse.

Sin embargo, si lo hacía, como efectivamente ocurrió, el resultado no podía dejar de ser doble: se podría incrementar la influencia y la autoridad de ese *marxismo enriquecido*, y afrontar mejor los problemas que encontraba en su camino. Pero, al mismo tiempo, se corría el riesgo de que se agrietara el bloque ideológico anterior, en bastantes aspectos petrificado.

Lo cierto es que por las brechas abiertas penetraron ideas que acabaron creando nuevas dificultades a la hegemonía marxista.

Ya en la segunda mitad de los años setenta empezó a hablarse de *crisis del marxismo*. Pero de ello me ocuparé en el siguiente capítulo.

Ampliaciones del marxismo en la Europa occidental del siglo XX

En el período de la Internacional Socialista, hasta 1914, el marxismo fue objeto de ampliaciones en distintas direcciones.

Así acaeció con el debate sobre la ética, de comienzos del siglo XX, debate en el que intervinieron los marxistas alemanes y austríacos Eduard Bernstein, Franz Mehring, Karl Vorländer, Konrad Schmidt, Ludwig Woltmann, Otto Bauer, Max Adler…

La indagación en las relaciones entre ética y marxismo tropezaba con algunas dificultades dado que, como apuntó Kamenka, «aún sus mismos discípulos no parecen saber a ciencia cierta si Marx revolucionó los fundamentos de la ética o simplemente demostró que carecía de todo fundamento» (Kamenka, 1962, p. 24).

Como ha sido recordado tantas veces, la etapa primera, humanista, de Marx estuvo impregnada de ética, mientras que en la obra de madurez, la ética no es que desapareciera sino que tuvo una presencia implícita, subyacente.

Los marxistas neokantianos (Vorländer, Woltmann, Bernstein, Schmidt) entendían que el marxismo debía ser complementado con una filosofía moral, y que era Kant quien podía suministrar la perspectiva adecuada. Plejanov, Mehring y Kautsky, por su parte, se opusieron a la influencia de la ética kantiana sobre el marxismo (a la relación del marxismo con la ciencia y con la moral dediqué el capítulo V de mi obra *La sombra de Marx*, pp. 87 y ss. En el apartado "El problema moral del marxismo", pp. 112-116, me referí a los debates de comienzos del siglo XX. Sobre marxismo y ética: William Ash, 1964; Eugene Kamenka, 1962; Karl Kautsky, 1906; Virgilio Zapatero, 1980).

En las tres primeras décadas del siglo XX, Austria contó con un deslumbrante grupo de marxistas a los que se conoció con el nombre de *austromarxistas*. Los trabajos de sus principales personalidades (Max Adler, Otto Bauer, Rudolf Hilferding y Karl Renner) abarcaron una multitud de temas, desde la filosofía, hasta la sociología y la economía, pasando por la teoría sobre las nacionalidades (Bottomore y Goode, 1978; Johnston, 1972). «Tuvieron que polemizar con la llamada escuela austriaca de economía política, lo que igualmente ayudó a formar su método y su estructura intelectual. En una Austria desgarrada por las luchas nacionales, tuvieron que aprender a aplicar la concepción marxista de la historia a un complicado conjunto de fenómenos que se resistían a ser analizados mediante el uso superficial o esquemático del método marxista» (Otto Bauer, 1927, citado por Tom Bottomore, 1975, p. 28).

En la Unión Soviética, Lev Vygotsky, Aleksandr Luria y Alexei Leontiev realizaron una brillante labor en los campos de la psicología, la educación, el lenguaje… Mijail Bakhtine se adentró en la crítica literaria y en la filosofía lingüística (sobre la relación de los científicos soviéticos con la mecánica cuántica, la teoría de la relatividad, la cosmología y la biología, pueden consultarse los trabajos de Loren R. Graham, 1972 y 1992).

En el período de entreguerras, el amplio y diverso océano del marxismo en Europa occidental estuvo principalmente ocupado por la herencia ideológica de los fundadores, Marx y Engels, y de los más relevantes autores de la Internacional Socialista (1889-1914), como Karl Kautsky o Jorge Plejanov, o por el leninismo y por la ortodoxia soviética.

En paralelo a las grandes corrientes y, en ocasiones y en cierta medida en conexión con ellas o incluso en su interior, se produjeron desarrollos peculiares.

Perry Anderson, en su libro *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (1976), recorrió la historia del marxismo en Europa occidental desde 1920 hasta 1975. Su estudio permitió comprobar que, en esas décadas, el *marxismo occidental,* como él lo bautizó, se concentró en lo que, en el lenguaje marxista, era la *superestructura* y, dentro de ella, en el campo de la literatura, el arte, la cultura, la filosofía.

El Lukács joven de *Historia y conciencia de clase* (1923) se opuso al determinismo económico imperante en el marxismo y postuló una interpretación hegeliana del mismo. Posteriormente, dedicó buena parte de su labor a trabajos sobre literatura y estética.

Gramsci, sobre el que ahora mismo volveré, reflexionó sobre problemas variados referentes a la estrategia revolucionaria, la cultura, la literatura.

Walter Benjamin fue el autor de una obra variada y singular, desde sus primeros estudios sobre literatura (1922-1934) hasta el monumental acopio de materiales para el *Libro de los pasajes* (1927-29 y 1934-40), pasando por *Para una crítica de la violencia* (1921), *Sentido único* (1928) y *La obra de arte en la era de su reproducibilidad técnica* (1936), o un escrito breve y sugerente como es *Tesis sobre la filosofía de la historia* (1940).

Theodor Adorno elaboró diversos estudios sobre música y literatura, además de una teoría estética general. Marcuse publicó en 1955 *Eros y civilización*. Ambos, junto con Horkheimer, fueron los más destacados miembros de esta corriente, la *Escuela de Fránkfort*, la cual encontró un vasto eco pese al carácter sumamente abstracto y muy frecuentemente oscuro de sus textos.

En Francia, Lucien Goldmann se desenvolvió en diversos campos, entre ellos el de la crítica literaria. Henri Lefebvre escribió una *Contribución a la estética*, y abordó temas relativamente variados entre los que figuraron los problemas urbanos. Jean-Paul Sartre redactó estudios sobre Jean Genet, Mallarmé, Flau-

bert… Y sobre la pintura de Tintoretto. Su obra magna fue la *Crítica de la razón dialéctica* (1970). Louis Althusser fue especialmente conocido por sus libros sobre Marx, pero escribió también estudios sobre literatura, como el dedicado a Bertold Brecht, o sobre pintura, como su trabajo sobre Leonardo Cremonini. Su discípulo, Pierre Macherey, dio a la imprenta *Por una teoría de la producción literaria* (1966). Guy Debord, el autor de *La sociedad del espectáculo* (1967), se inspiró en Lukács, para elaborar una teoría hegeliano-marxista sobre la transformación de la mercancía en espectáculo. En los años sesenta, algunos autores marxistas, como Emile Copfermann, se adentraron en la sociología del deporte (*Partisans*, nº 32-33, 1966). Tuvo bastante difusión la *Crítica del gusto* (1960), de Galvano della Volpe. Raymond Williams trató de aplicar un enfoque marxista al campo de la cultura, contribuyendo a destacar la importancia de la cultura en la historia. Fue uno de los pioneros de los *Cultural Studies*, en cuyo campo ocuparon también un lugar destacado Richard Hoggart y Stuart Hall, y, en general, el Centre for Contemporary Cultural Studies, de Birmingham.

La extensión del ámbito de la reflexión de los autores marxistas occidentales convivió, no obstante, con su mutismo en otros terrenos que habían sido cruciales para los marxistas anteriores y para los marxistas coetáneos de otras latitudes. Así lo puso acertadamente de relieve Perry Anderson:

> [Ese "marxismo occidental" guardó silencio] «en los campos más importantes para las tradiciones clásicas del materialismo histórico: el examen de las leyes económicas del movimiento del capitalismo como modo de producción, el análisis de la maquinaria política del Estado burgués y la estrategia de la lucha de clases necesaria para derribarlo. Gramsci es la única excepción a esta regla y este es el sello de grandeza que lo distingue de todas las otras figuras de esta tradición. (…) Después de Gramsci, ningún otro marxista de Europa occidental lograría realizaciones similares» (1976, p. 60). «La temática cultural e ideológica ha predominado uniformemente del principio al fin. La estética, que desde la Ilustración ha sido el puente más cercano de la filosofía hacia el mundo concreto, ha ejercido una especial y constante atracción sobre sus teóricos. La gran riqueza y variedad de los escritos producidos en este dominio, mucho más rico y sutil que todo lo hecho dentro de la herencia clásica del materialismo histórico, quizá sea a fin de cuentas el logro colectivo más perdurable de esta tradición» (ídem, pp. 97-8; véase también el libro de Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci*, 1978, capítulo I, pp. 19 a 74 y ss.).

La temática del marxismo occidental reflejó el fin del optimismo socialista europeo de finales del siglo XIX, tras un período de intensos cambios económicos, sociales, políticos y culturales. Las luminosas expectativas de las que habló Kautsky en 1891 habían quedado lejos. Sus palabras pertenecían ya decididamente a otra época: «La sociedad capitalista está en las últimas. Su disolución no es más que una cuestión de tiempo; la irresistible evolución

económica conduce necesariamente a la bancarrota del modo de producción capitalista…» (1991, p. 90).

La Gran Guerra del 14, el *crack* del 29 y la *era de las dictaduras* alteraron radicalmente el horizonte europeo.

La mayoría de los autores marxistas más exigentes de Europa occidental se apartaron del terreno de la estrategia.

No obstante, y aunque durante un período de tiempo relativamente corto, en los años sesenta, antes y después del 68, hubo una mayor preocupación por los asuntos estratégicos.

Asimismo, los estudios históricos no dejaron de ser cultivados por bastantes autores marxistas.

Gramsci y la noción de hegemonía

La última aportación estratégica marxista de cierta envergadura quedaba lejos en el tiempo del período que ahora estoy contemplando. Fue la de Antonio Gramsci. Si bien escribió abundantemente sobre la cultura y la literatura italianas, su contribución más original está relacionada con los lazos entre cultura y poder político.

Con su concepción de la hegemonía, Gramsci hizo hincapié en el vigor y la complejidad de la dominación de la burguesía en Italia, aliada con los grandes propietarios agrarios del Sur.

Gramsci se sirvió del concepto de hegemonía por primera vez en 1925. Lo encontramos claramente expuesto en *La cuestión meridional* (1926). En sus páginas leemos:

> «El proletariado puede convertirse en clase dirigente y dominante en la medida en que consiga crear un sistema de alianzas de clase que le permita movilizar contra el capitalismo y el Estado burgués a la mayoría de la población trabajadora, lo cual quiere decir, en Italia, dadas las relaciones de clase realmente existentes, en la medida en que consiga obtener el consenso de las amplias masas campesinas» (*Antología*, 1970, p. 192).

Gramsci veía la derrota del capitalismo como una cuestión de fuerza, pero también como el resultado de un consenso social nuevo, generado bajo la dirección de la clase obrera.

En sus *Cuadernos* concibe la posible supremacía de un grupo social bajo dos formas: como dominación y como dirección intelectual y moral.

Con todo, como observó Luciano Gruppi, en algunos textos de Gramsci, «*hegemonía* y *dictadura del proletariado* son sinónimos, mientras que, en otros, hegemonía significa esencialmente capacidad de *dirigir*. Pero, en general, la noción de hegemonía remite al doble sentido, más rico, de *dirección* y *dominación*» (1974, p. 44).

Gramsci propuso una perspectiva estratégica en la que las clases trabajadores deberían proponerse, a través de una *guerra de posiciones* (aquí la palabra *guerra* está empleada obviamente de manera metafórica), alterar el cuadro ideológico y cultural hasta llegar a promover una nueva hegemonía.

Desde luego, no era más que una hipótesis de trabajo, que no podía apoyarse en una base empírica suficiente.

No obstante, no podemos ignorar que los períodos de instauración de los Estados del bienestar nos traen algunos ecos de la idea gramsciana de hegemonía: batallas previas *de posiciones* y acumulación de fuerza social en la que desempeña un papel destacado la lucha por la hegemonía cultural.

Pero todo ello no desembocó, a diferencia de lo que pensaba Gramsci, en un proceso revolucionario, en un nuevo poder socialista, sino que se desplegó en los marcos legales preexistentes y en compromiso con las otras clases. El resultado no fue una economía radicalmente distinta de la capitalista, sino una *corrección social* del capitalismo mediante una activa intervención del Estado, unas políticas redistribuidoras y el establecimiento de nuevos derechos sociales.

Quizá en algunos de los episodios actuales de la política latinoamericana advertimos nuevas encarnaciones de la hegemonía, en un sentido parecido al gransciano, si bien, si pensamos en casos como el brasileño o el boliviano, no ha habido un asalto revolucionario al poder propiamente dicho. Los cambios se han desarrollado, también aquí, dentro de la legalidad vigente en ambos países.

Modificaciones parciales

En el período al que hace mención este capítulo no faltaron ciertas transformaciones en los enfoques del marxismo preponderante, resultado a veces de las observaciones de autores como Albert Memmi, el cual criticó la pretensión de examinar los más variados hechos a través de la lucha de clases como paradigma explicativo de amplio alcance: «No me entristecería que se admitiera que la lucha de clases no lo explica todo. He rechazado ese esquema para dar cuenta exhaustivamente de la colonización o del antisemitismo» (1968, p. 220).

Algo similar constataron en esos años muchas feministas, al comprobar que la referencia a la lucha de clases se quedaba muy corta para explicar la dominación masculina.

Otras enmiendas del enfoque marxista tradicional guardaron relación con la exagerada separación que en las tradiciones marxistas se venía estableciendo entre la *infraestructura económica* y la *superestructura política e ideológica*. Algunos marxistas subrayaron la imbricación mutua de ambas esferas. Maurice Godelier, que estudió las sociedades precapitalistas y el denominado *modo de producción asiático,* sostuvo que en las sociedades primitivas que habían sido objeto de su

investigación las relaciones de parentesco son al mismo tiempo infraestructura y superestructura, integrando en un todo producción, ideología y política.

Herbert Marcuse cuestionó la concepción según la cual el desarrollo tecnológico acabaría por abrir la puerta a una organización social alternativa. Antes bien, afirmó, lo que había logrado tal desarrollo era consolidar las relaciones de producción existentes y hacer que la clase obrera perdiera su conciencia de clase explotada y antagónica (*El hombre unidimensional*, 1964), idea esta última sobre la que volveré seguidamente.

Habermas se alejó del reduccionismo propio del binomio explicativo estructura-superestructura.

Louis Althusser hizo valer la autonomía de las diversas instancias "superestructurales" con respecto a la economía.

Sweezy y Baran, en *El capital monopolista* (1966), prescindieron sin más del concepto de plusvalía, clave en la crítica de la economía política de Marx y, en los partidos marxistas, en la legitimación de la acción política y sindical frente a las clases empresariales.

Jean-Paul Sartre, en su *Crítica de la razón dialéctica* (1960), destacó el relevante papel desempeñado en la historia de la humanidad por la lucha contra la escasez. Asimismo, mostró sus divergencias con Marx respecto a la *dictadura del proletariado*. Con buen criterio, adujo que tal cosa es imposible; toda una clase (por su heterogeneidad y por sus dimensiones) no puede confundirse con los organismos del poder estatal.

Una clase, añado yo, todo lo más puede apoyar a sus representantes para que ejerzan el poder en su nombre, pero, dado que la esfera de la política cuenta con una irreductible autonomía, esa autonomía es el campo en el que se manifiestan no solo las presiones de las distintas clases y grupos sociales, sino también los intereses de las burocracias efectivamente gobernantes. En el mejor de los casos, lo que hemos conocido son experiencias de gobierno en las que se han combinado la defensa de los intereses de la clase obrera con la de los intereses específicos de los grupos efectivamente gobernantes. Y, en el peor de los casos, la dictadura del proletariado se ha elevado sobre el proletariado mismo y ha venido a ser una dictadura sin más.

En este apartado hay que mencionar al *etnomarxismo* que, desde los años sesenta, enfatiza la necesidad de analizar la realidad social combinando la perspectiva de clase con la que se ocupa de las diferencias étnicas (Gilberto López y Rivas, 2010).

El *sujeto revolucionario*

En aquellos años hubo otro asunto que mereció gran atención. Fue el del papel otorgado a la clase obrera de los países desarrollados y a los pueblos de América Latina, Asia y África.

Tras la II Guerra Mundial, y especialmente en los años sesenta, ganaron peso dos realidades altamente relevantes.

De una parte, era cada día más patente que las clases obreras europeas no correspondían al concepto de *fuerza social revolucionaria* que había ocupado un lugar tan sobresaliente en el marxismo.

La clase obrera había logrado importantes objetivos sociales, consagrados en los Estados del bienestar, se había convertido aquí y allá en una parte importante de cada país y poseía una notable capacidad para defender sus intereses y sus conquistas. Pero las perspectivas reales de las mayorías trabajadoras europeas occidentales quedaban lejos del mito de la *misión revolucionaria* de la clase obrera.

De otra parte, los pueblos anteriormente colonizados emergían en esas décadas con un ímpetu antes desconocido y se convertían en un destacado factor internacional, a través de los movimientos descolonizadores, de las guerrillas, de las alianzas internacionales, como la de los *Países No Alineados*.

Contrastaba la *no revolución* de los países más desarrollados con la efervescencia de diversas áreas de Asia, África y América Latina.

El marxismo no podía dejar de acusar el golpe. Salían dañadas su visión de la sociedad y del mundo, y sus predicciones pretendidamente científicas. Ni el desarrollo capitalista conducía a una crisis revolucionaria ni la clase obrera acababa de actuar de conformidad con el papel revolucionario que el marxismo le había asignado. Eran los pueblos de los países con menor desarrollo económico los que generaban las experiencias de lucha más importantes.

En bastantes autores marxistas o próximos al marxismo se verificó una revisión de este aspecto crucial del marxismo, no siempre de forma igualmente explícita.

El austromarxista Karl Renner, en una obra publicada póstumamente en 1953, había estudiado la reestructuración de las clases sociales y sostenía que la clase obrera tal como aparecía en *El Capital* de Marx ya no existía (en Bottomore, dir., 1983, pp. 57).

Horkheimer y Adorno, en el prólogo de la primera edición alemana de su *Dialéctica de la Ilustración* (1947), adelantaron una idea muy repetida en años posteriores: «La impotencia y la dirigibilidad de la masa crece con la cantidad de bienes que le es asignada. (…) El alud de informaciones minuciosas y de diversiones domesticadas corrompe y estupidiza al mismo tiempo» (1947, p. 11).

Theodor Adorno sostuvo puntos de vista muy críticos hacia la *cultura popular*. Condenó el *jazz*, el cine y, en general, *la cultura popular o de masa*: los productos de consumo cultural mercantilizados, a los que minusvaloraba, en lo que venía a ser una actitud propiamente elitista, comparándolos con *la alta cultura* (Pierre Arnoux, 2008).

El sociólogo norteamericano Charles Wright Mills, en su libro *Cuello blanco. Las clases medias norteamericanas* (1951), habló de los trabajadores urbanos de los servicios que, *estandardizados*, desindividualizados, carentes de independencia y oprimidos, aceptaban el orden vigente y se adaptaban a él. Su obra se iniciaba con las siguientes palabras: «Los cuellos blancos han entrado discretamente en nuestra sociedad. Su historia es pobre en acontecimientos: sus intereses comunes no bastan para unirlos, su porvenir no parece depender de ellos mismos. Sus aspiraciones, si las tienen, se sitúan en el justo término medio…» (1951, p. 5).

Uno de los fundadores de la británica *New Left Review*, Stuart Hall, escribía unas líneas que pudieron haber sido suscritas por muchas gentes de izquierda:

> «En nuestro país se gasta en publicidad casi las dos terceras partes de lo que se gasta en enseñanza; los gastos en confección igualan a los de investigación industrial. Durante los dos últimos años se ha puesto en marcha un plan de expansión de la industria automovilística sin precedentes en el pasado... a pesar de que el tráfico en las calles se encuentra cada vez más congestionado y que la cifra de accidentes padecidos por los peatones es más alta que nunca...» (1963, citado por Teodori, I, p. 138).

Serge Mallet, en 1963, en *La nueva clase obrera*, publicado en castellano con el título de *La nueva condición obrera*, sostenía que la clase obrera seguía existiendo pero que se habían operado en ella importantes cambios concernientes a la esfera del consumo.

> «Fuera de la actividad industrial, el obrero parece que se incorpora a una vasta comunidad urbana en donde las diferencias en la forma de vida aparecen como simples diferencias cuantitativas, insuficientes para dar lugar a una estratificación social; por el contrario, dentro de la producción, las características fundamentales que distinguen a la clase obrera de otros sectores de la población parecen inmutables.
>
> »Se puede, como hacen algunos, entender esta separación como suficiente para poner en tela de juicio la noción de "clase obrera". También se puede –y por mi parte comparto esta idea– comprobar simplemente que, en el curso de la evolución de la clase obrera, determinados elementos no esenciales, vinculados más a la condición de consumidor del obrero que a la de productor, se han considerado equivocadamente como características específicas del "comportamiento de clase", y que hay que volver a una idea menos confusa del concepto (1963, pp. 10-11) (…).
>
> »Queda una posición común a numerosas categorías de asalariados: la de ejercer un papel productivo y estar excluidos de la propiedad o de la gestión de los instrumentos de producción a los que sirven, criterio único y me parece que suficiente» (ídem, p. 14).

Como se ve, Mallet entendía que los cambios registrados en la situación de la clase obrera no impedían la continuidad de su existencia. En su estudio no abordaba problemas relacionados con el papel revolucionario que le era atribuído en el marxismo.

Elmar Altvater se expresaba en estos términos en relación con la sociedad alemana:

> «Mientras se mantengan las tasas de desarrollo a un nivel elevado, la dinámica de la expansión capitalista seguirá enmascarando las contradicciones fundamentales de la economía capitalista. Sin contar algunas luchas esporádicas por reivindicaciones salariales, parece ser que la sociedad está viviendo, como sostienen algunos economistas y sociólogos, un "período sin lucha de clases", de "equilibrio social", de "pluralismo", de "bienestar", de "consumo orientado"» (Elmar Altvater, 1966, p. 412).

Quien se detuvo más pormenorizadamente en esta cuestión fue Herbert Marcuse. A sus ideas al respecto dediqué un capítulo de mi libro *¿Ha muerto la clase obrera?* (1989, pp. 25-55). En esas páginas expresé un punto de vista crítico sobre sus concepciones, empezando por la noción misma de un *proletariado esencialmente revolucionario*, que designé como un *ser ficticio*, al tiempo que traté de mostrar la inconsistencia de la relación necesaria que creyó percibir Marcuse entre las modalidades del trabajo y las potencialidades revolucionarias.

En esos años, Herbert Marcuse expuso su teoría sobre la *absorción de la negatividad del proletariado*, esbozada ya en el epílogo de 1954 de su obra *Razón y revolución* (1941), y ampliamente desarrollada en *El hombre unidimensional* (1964). «"El pueblo" –afirmaba–, que anteriormente era el fermento del cambio social, se "ha elevado" para convertirse en el fermento de la cohesión social» (1964, p. 285). Bajo una apariencia dinámica, la sociedad constituye un *sistema de vida totalmente estático*.

Fue Marcuse quien defendió más vigorosamente que el sistema de control social norteamericano había logrado integrar social y culturalmente a la clase obrera, acabando así con las capacidades que se le suponían para transformar la sociedad radicalmente.

Lucien Goldmann, entre tantos otros, escribió que «el mundo occidental asegura a los obreros un aumento del nivel de vida, les integra y debilita considerablemente su autonomía intelectual y su capacidad de resistencia frente al orden existente» (1970, pp. 315-16).

Guy Debord mantuvo que la vida social había llegado a estar *enteramente colonizada por la mercancía*, idea esta que ganó gran predicamento posteriormente. En esa sociedad, afirmó, anidó plenamente la *sumisión permanente* (1992, p. 36). Mientras tanto, Baudrillard entendió que las mayorías sociales, más que víctimas del sistema social, eran cómplices de él: aceptaban su *alienación* a cambio de un bienestar material.

Un juicio inexorable sobre la clase obrera y, en general, sobre las poblaciones de los países occidentales se extendió en los movimientos revolucionarios.

Ernesto Che Guevara, en 1965, se alineó con estos puntos de vista cuando escribió que «en los países imperialistas los obreros van perdiendo su espíritu internacional de clase al influjo de una cierta complicidad en la explotación de los países independientes (…) [lo que] lima el espíritu de lucha de las masas en el propio país…» (*Obras Escogidas*, t. II, pp. 370-1).

Siempre, como se ve, se comparaba la realidad obrera de esos años con la pretendida condición obrera revolucionaria de épocas anteriores, aunque rara vez se intentara basar esa suposición en hechos históricos concretos.

Lucio Colletti resumió de la siguiente forma el punto de vista del muy influyente dirigente chino –llegó a ser el número dos–, aunque posteriormente caído en desgracia, Lin Piao, en 1965:

> «El sujeto de la revolución ya no era la clase obrera, el proletariado de las fábricas. El desplazamiento del epicentro revolucionario de los países industrializados a los países subdesarrollados había permitido que apareciera un nuevo sujeto: los campesinos, las capas rurales; un sujeto que no solo era ajeno a las tradiciones marxistas, sino al que, además, el marxismo clásico se había mostrado hostil frecuentemente. Viejas ideas eran subvertidas y quedaban superadas. La historia del progreso humano, que desde siempre estaba centrada en las ciudades, era de pronto retorcida hasta invertirse el sentido» (1980, pp. 9-10).

Muchos de los que habían idealizado a la clase obrera, viéndola como la *portadora necesaria* de una nueva sociedad, se pasaron al extremo opuesto, describiendo un panorama de integración radical.

Posteriormente, en 1966, Marcuse, en su búsqueda de un sujeto revolucionario, negador absoluto de la *sociedad opulenta*, destacó dos fuerzas que podían corresponder a ese concepto: los movimientos de liberación nacional del Tercer Mundo y los intelectuales radicales de los países desarrollados. Y ese mismo año, agregaría a estas fuerzas el "nuevo movimiento obrero" (sectores de la CGIL italiana y de la CFDT francesa, que actuaban en la línea de Vittorio Foa o del recientemente desaparecido Bruno Trentin) y las capas sociales excluidas de las sociedades opulentas. En años posteriores volvería su vista sobre la clase obrera y sus capacidades para llevar adelante la necesaria transformación social.

Jean-Marie Domenach afirmó que «la lucha final no tendrá lugar entre las clases obreras y las burguesías europeas sino entre las naciones proletarias y las naciones satisfechas» (1981, pp. 30-1).

Maurice Cranston describió así al *nuevo sujeto* que, para diversos sectores de la izquierda, había de reemplazar a la clase obrera de los países industrializados: «[El nuevo proletariado] está integrado por (…) los campesinos indigentes y los del Tercer Mundo, los negros de los guetos de Estados Unidos, junto con la abigarrada multitud (…) de todos los enajenados que viven al margen de la burguesía occidental. Las revueltas en las colonias se consideran signos de vida de este nuevo proletariado…» (Cranston, 1972, p. 9).

De esta época quedó en el marxismo una visión relativamente distinta de la que había estado vigente hasta entonces.

Aunque entre los marxistas más ortodoxos no se produjo nada parecido a una revisión explícita, a nadie se le escapó que el lugar histórico otorgado a la clase obrera de los países desarrollados salía menoscabado de este período, al tiempo que irrumpía la convicción de que había surgido una nueva fuerza transformadora, en la que se depositaban las mayores esperanzas: los pueblos del Tercer Mundo, los movimientos anticolonialistas, las revoluciones en los continentes sumidos en el subdesarrollo.

En esta recomposición desempeñaron un papel muy influyente aquellos autores que venían a ser los portavoces de las luchas de los pueblos dominados y que contribuyeron a forjar la idea de los nuevos sujetos de Asia, África y América Latina.

El martiniqués Aimé Césaire, a partir de los años treinta, acuñó el vocablo *negritud*, con el propósito de combatir la cultura colonial francesa, invirtiendo la carga peyorativa que soportaba la palabra *negro*. En ese empeño le acompañaron algunas de las figuras que adquirirían mayor notoriedad en los procesos de descolonización, como los senegaleses Léopold Senghor y Birago Diop.

Pero fueron las ideas de Frantz Fanon, martiniqués participante en la lucha anticolonial argelina, las que se difundieron con más brío en los años sesenta.

Su libro *Piel negra, máscaras bancas* (1952) había puesto en cuestión años antes las actitudes de los oprimidos que pretendían liberarse apropiándose del acervo cultural del opresor, dentro del cual, según Fanon, no podían figurar más que como *salvajes*, *seres humanos incompletos*, inferiores.

En *Los condenados de la Tierra* (1961) esgrimía que se estaba perfilando un nuevo sujeto, que no era ya la clase obrera de Marx sino los excluidos, que no intervienen en la actividad industrial, que viven en el campo en las colonias y que escapan más fácilmente al control colonial. De ahí que las clases urbanas de los países colonizados, asimiladas por la cultura colonial –*hasta un punto patológico*, añadiría Fanon–, no pueden ser la fuerza principal, papel este que debe recaer sobre las capas agrarias, capaces de rebelarse activa y eficazmente.

Inmerso en las épicas expectativas revolucionarias de la época, Fanon supuso que los oprimidos podrían crear nuevos marcos políticos y culturales en los que sería posible una nueva humanidad.

Fanon ejerció una marcada influencia en los jóvenes revolucionarios de aquellos años.

En la izquierda revolucionaria de los sesenta coexistieron las ideas ortodoxas marxistas respecto al sujeto revolucionario con una concepción idealizadora de los marginados del Primer Mundo y de los pueblos del Tercer Mundo.

Para el alemán Rudi Dutchske, por ejemplo, «el "nacionalismo negro" de Malcolm X es la respuesta religiosa y política al fracaso de los derechos del hombre». Habló de la *religión del combate islámico*. «El islam –llegó a escribir– es considerado como la respuesta radical a la cristiandad, razón de la liberación de la interiorización represiva de los intereses de dominación de la sociedad blanca, o más exactamente capitalista» (1968, p. 112). No hace falta decir hasta qué punto esta forma de abordar la cuestión propició algunos desprevenidos e ingenuos entusiasmos europeos hacia la Revolución islámica iraní, de 1979.

El *hallazgo* de un sujeto histórico *más revolucionario* que la clase obrera de las metrópolis se advierte también en el Sartre del período 1956-1962. Incluso cuando hablaba de la revolución argelina resaltaba el papel de la población agraria, a la que suponía más avanzada que el proletariado urbano y capaz de alumbrar una transformación socialista.

> «Bajo el fuego del combate, todas las barreras interiores han de disolverse: la impotente burguesía de negociantes y *compradores*, el proletariado urbano, siempre privilegiado, el *lumpemproletariado* de los suburbios, todos deben alinearse con las posiciones de las masas rurales, verdadera reserva del ejército nacional y revolucionario; en los rincones cuyo desarrollo ha detenido el colonialismo, el campesinado, cuando se rebela, aparece rápidamente como la clase *radical*: sabe lo que es la opresión desnuda, la sufre mucho más que los trabajadores de las ciudades. Para no morir de hambre hace falta que estallen todas las estructuras. Que triunfe y la Revolución nacional será socialista; que se detenga su impulso, que la burguesía colonizada tome el poder y el nuevo Estado, pese a su soberanía formal, permanecerá en manos de los imperialistas» (prefacio de 1961 para *Los condenados de la Tierra*, p. 20).

En un plano general, aquellos años dieron alas en las generaciones más radicales de izquierda a una actitud extremadamente crítica hacia el colonialismo occidental y hacia el imperialismo. Tal actitud vino a constituir una de sus principales características. Se unió a una intensa solidaridad con los pueblos del Tercer Mundo que se alzaron contra las potencias coloniales.

Pero todo esto, tan loable y necesario, se presentó mezclado con la idealización generalizada de los movimientos anticoloniales o antiimperialistas de los países de Asia, África o América Latina y, bastantes veces, con unas actitudes sumarias antiuniversalistas, antimodernas y antioccidentales en bloque, que llevaban a rechazar todo cuanto proviniera de los países desarrollados y a dar por bueno cuanto llegaba de Asia, África o América Latina.

Al margen de la cuestión del sujeto revolucionario, pero relacionado con ella, se fue definiendo un campo de problemas al que se dedicaron los *estudios poscoloniales*, que, entre otros muchos aspectos, reflexionaron sobre la *etnización de la cuestión social* que observamos en los países europeos, esto es, la

relación entre etnia y estratificación social. Y también sobre la conexión entre esta etnización y el pasado colonial (Stora, 2007, pp. 11 y 12).

Ambos aspectos, íntimamente unidos a las políticas de integración, han merecido con razón una creciente atención por parte de la izquierda social.

Pacifismo, ecologismo, feminismo

Ciertamente, no fue muy grande la capacidad de adaptación que mostraron los partidos marxistas más ortodoxos (partidos comunistas y organizaciones marxistas radicales). Las grandes ortodoxias internacionales, la soviética sobre todo, la china, la trotskista, atravesaron este período atrincherándose en sus baluartes ideológicos, sin grandes alteraciones, aunque algunos de sus seguidores yuxtapusieron algunos nuevos elementos (feministas o ecologistas, por ejemplo) a sus cuerpos ideológicos tradicionales.

Con todo, en los años sesenta se abrieron paso desarrollos en el campo de las ideas que estaban vinculados a la emergencia de grandes movimientos sociopolíticos.

Esto ocurrió con la concepción marxista sobre la guerra.

El peligro de guerra nuclear suscitó una cuestión nueva: en presencia de las armas atómicas y ante la amenaza de guerra nuclear, con la consiguiente destrucción de vidas humanas en unos órdenes de magnitud antes desconocidos, ¿seguían siendo válidos los criterios anteriormente postulados sobre la guerra y su justificación? ¿Era satisfactoria la idea de *guerra justa* aplicada a una eventual guerra nuclear?

Por otra parte, ¿se podían mantener las anteriores reservas ante el pacifismo cuando este se había convertido en un movimiento fundamentalmente antinuclear?

Muchos marxistas –esto fue particularmente visible en Gran Bretaña– participaron en los grandes movimientos pacifistas de esos años poniendo en cuestión algunas de las ideas heredadas en este terreno (Edward Palmer Thompson, 1980 y 1983).

Una toma de conciencia de las insuficiencias del marxismo tuvo lugar también en relación con la visión marxista del desarrollo económico y de los recursos naturales.

La no problematización del desarrollo económico demandaba una rectificación en una época en la que la desmesura en relación con los recursos naturales se hacía evidente.

No se trataba solo del modelo de desarrollo y de las relaciones sociales con él relacionadas, sobre lo cual el marxismo, por supuesto, tenía algo que decir, sino que se planteaba la cuestión de la *cantidad de desarrollo* deseable y de

las relaciones con la naturaleza, como pusieron de relieve Paul Ehrlich, Barry Commoner y tantos otros.

Unos años después, Rudolf Bahro dio cuerpo a un enfoque crítico de los regímenes del socialismo real, en el que tenía cabida un ecologismo biocéntrico.

Aunque había habido socialistas y comunistas marxistas que mostraron en épocas anteriores una preocupación especial por la situación de las mujeres, este era un campo en el que las deficiencias eran muy sobresalientes.

De un lado, en el análisis social marxista se registraba una omnipresencia de las clases, tan extrema que restaba importancia a cualesquiera otra diferencia o antagonismo sociales. Los conflictos entre hombres y mujeres se consideraban, amén de secundarios, como un subproducto radicalmente dependiente de la lucha de clases. De otro lado, si bien el *sujeto revolucionario* era indeterminado en cuanto al género, es difícil negar que estaba altamente masculinizado en el imaginario de la izquierda (los hombres trabajadores fabriles).

El marxismo tenía una imperiosa necesidad de modificar los puntos de vista hasta entonces preponderantes.

Tras la II Guerra Mundial tuvo lugar un importante acontecimiento social, cultural y político: la emergencia de corrientes feministas que pronto adquirirían enorme influencia. El libro que dio la señal de salida a la gran ola feminista de la segunda mitad del siglo XX fue *El segundo sexo* (1949), de la francesa Simone de Beauvoir.

Fue una obra extensa y multidisciplinar. Recorría la historia de las mujeres y apuntaba hacia los cambios necesarios. Examinaba críticamente el papel subalterno atribuido a las mujeres, que no estaba determinado psicológica ni biológicamente sino histórica y culturalmente. Simone de Beauvoir no negó las diferencias biológicas pero rechazó que se echara mano de esas diferencias para justificar las situaciones de desigualdad, al tiempo que puso de relieve los desastres causados por la interiorización del papel asignado a las mujeres y por la aceptación de los límites fijados por ese papel.

Ese punto de vista animaba a luchar para superar una condición de subordinación y para alcanzar una igualdad y una autonomía hasta entonces desconocidas. Las mujeres dejaban de ser consideradas como seres forzosamente dependientes de la familia o de los hombres.

El libro provocó algunas sonadas reacciones adversas, como la del escritor católico y conservador François Mauriac, que sostuvo que *alcanzaba los límites de lo abyecto*.

En los ambientes marxistas suscitó opiniones diversas. No faltaron quienes apoyaron sus mensajes e hicieron suyas las inquietudes feministas. Pero *El segundo sexo* provocó también ácidas críticas marxistas ortodoxas, que insistían en tratar la opresión de las mujeres como una *cuestión de clase*. «Los comu-

nistas –escribió Josyane Savigneau, recordando aquellas reacciones– afirmaron que este texto, escrito por una intelectual burguesa, era inútil, ya que no podía aportar nada a las trabajadoras» (*Le Monde*, 18 de julio de 2008).

Años más tarde, al otro lado del Atlántico, Betty Friedan publicó otro libro que tuvo también importantes repercusiones. *La mística de la feminidad* (1963) empezaba con estas palabras anunciadoras de una imparable y prometedora rebeldía:

> «El problema permaneció latente durante muchos años en la mente de las mujeres norteamericanas. Era una inquietud extraña, una sensación de disgusto, una ansiedad que ya se sentía en los Estados Unidos a mediados del siglo actual. Todas las esposas luchaban contra ella. Cuando hacían las camas, iban a la compra, comían sándwiches con sus hijos o los llevaban en coche al cine los días de asueto; incluso cuando descansaban por la noche al lado de sus maridos, se hacían, con temor, esta pregunta: ¿Esto es todo?» (1963, p. 35).

Combatiendo el aislamiento de las mujeres en el hogar, creó la Organización Nacional de Mujeres (NOW), centrada en la acción contra la desigualdad. Se opuso enérgicamente a la exclusión de las mujeres de la esfera pública y a las presiones para reducirlas al papel de esposas y madres.

Aquel primer impulso feminista trajo consigo una amplísima red de asociaciones de mujeres. Las mujeres feministas se constituyeron como una fuerza social diferenciada para autoafirmarse y para impulsar su acción reivindicativa y expresiva.

En la década de los sesenta la influencia del feminismo sobre las distintas corrientes marxistas fue todavía muy limitada. Sería mayor en las décadas posteriores.

Zillah R. Eisenstein promovió un feminismo socialista, al igual que Juliet Michell, Roberta Hamilton y Sheila Rowbotham, partiendo de la idea de una estrecha interrelación entre la dominación de las mujeres y el capitalismo. Trató de unir análisis marxista y feminismo en una nueva síntesis. Gayle Rubin abogó por un *marxismo-feminismo*. Mary-Alice Waters defendió un feminismo integrado en una perspectiva marxista trotskista (1977). Angela Davis, por su parte, agregó un nuevo elemento, el étnico, en su libro *Mujeres, raza y clase* (1982).

Evelyn Reed escribía en los años setenta: «Casi todas las corrientes [feministas] comparten el análisis marxista del capitalismo y se adhieren a la clásica explicación de Engels sobre el origen de la opresión de la mujer, basada en la familia, la propiedad privada y el Estado» (1969, p. 21). Al propio tiempo negaba que las mujeres pudieran considerarse como una clase social (la posición de clase está determinada en el marxismo por el papel desempeñado en el proceso productivo o por la relación con la propiedad). Las mujeres, aducía, pertenecen a las distintas clases sociales (ídem, p. 32).

No faltaron los desarrollos feministas, como el de Heidi Hartmann, que trasladaban determinados conceptos del marxismo, como la lucha de clases entre el proletariado y la burguesía, a la lucha entre hombres y mujeres. Christine Delphy concibió a las mujeres como una *clase* obligada a suministrar *servicios domésticos gratuitos*, y propugnó que las mujeres tomaran el poder para acabar con *el enemigo principal* (el denominado *sistema de producción y reproducción patriarcal*) (1982).

La feminista radical Sulamith Firestone adoptó el esquema general marxista de la lucha de clases reemplazando la clase por el sexo.

En el libro que editó Eisenstein en 1978, se incluía un trabajo de Rosalind Petchesky sobre los *grupos marxistas-feministas* de los años setenta. En Francia, a comienzos de los setenta, llegó a haber una tendencia feminista llamada *Lucha de clases* que trató de vincular el feminismo con el marxismo.

Aun así, no llegó a cuajar un *feminismo marxista* que fuera ampliamente reconocido como tal. Lo que hubo más bien fue buen número de marxistas, mujeres y hombres, que se identificaron con alguna de las corrientes del feminismo.

En términos generales, los puntos de vista feministas más extendidos en aquellos primeros años pertenecieron al campo del *feminismo radical*, que cobró fuerza en los Estados Unidos entre 1967 y 1975, y que achacaba la subordinación de las mujeres al *sistema patriarcal*, esto es, la dominación de los hombres sobre las mujeres. El feminismo radical era partidario de un movimiento independiente de los partidos y agrupaciones de las clases trabajadoras, subrayando que la emancipación femenina no podía concebirse como un subproducto de la liberación obrera. Hizo hincapié en la oposición al conjunto de los hombres y promovió grupos de autoconciencia de mujeres. Sus principales impulsoras fueron Kate Millet y la mencionada Sulamith Firestone. Inspiradas en el marxismo, el psicoanálisis y el anticolonialismo, sus ideas tuvieron amplia irradiación.

El *feminismo de la igualdad*, surgido en los años 70, abordaba la cuestión desde una perspectiva racionalista e igualitaria. En contra del determinismo biológico, puso el acento en que el género es una construcción social, cultural e histórica. No se limita a describir la realidad sino que asigna unos papeles diferenciados a hombres y mujeres. Sheyla Benhabib fue una de sus figuras más destacadas.

Frente a él, en los años setenta, se alzó en Italia, aunque pronto tuvo presencia en otros países, el *feminismo de la diferencia*, que reivindicaba una identidad femenina, esencialmente distinta de la masculina, que había que preservar. Personalidades descollantes fueron Carla Lonzi, Luce Irigaray, Annie Leclerc, Esther Harding, Hélène Cixous, Susan Pinker.

Después continuó abriéndose el abanico de las corrientes feministas, hasta formar hoy un panorama sumamente plural. Entre ellas habría que mencionar el

ecofeminismo, el feminismo cultural, la corriente *queer*, el feminismo lésbico, el anarco-feminismo, el feminismo negro, las tendencias feministas religiosas (cristianas e islámicas), los feminismos poscoloniales. Estas tendencias no siempre están enteramente separadas sino que con frecuencia se solapan. Por otra parte, en varias de ellas se ha dejado sentir la influencia de lo que se ha denominado *feminismo posmoderno*.

Lo ideológico no tuvo el mismo significado en los movimientos pacifista, ecologista y feminista.

El pacifismo fue un movimiento con un propósito claro y compartido: el fin de las armas nucleares. Se distinguió, también, por su mundo de valores, y, aunque contó con especialistas que abordaron las distintas cuestiones teóricas involucradas en su acción (armamento, geoestrategia, relaciones internacionales, etc.), los aspectos teóricos no ocuparon un espacio primordial en el movimiento ni dieron lugar a tendencias opuestas.

En el ecologismo pronto se generaron dos rasgos que lo han acompañado hasta el presente.

Uno fue su proyección hacia la modificación de las formas de vida, lo que incluía, señaladamente, las pautas de consumo y la relación con la naturaleza. Y esto no solo como un proyecto futuro o como una reivindicación; se lanzaba un llamamiento a cada persona a actuar de acuerdo con unos criterios ecologistas en su vida individual y cotidiana.

Otro rasgo peculiar fue el parentesco pronto establecido entre los fines del movimiento y la ciencia. Por la propia naturaleza de los asuntos tratados por el ecologismo, este se vio precisado de llevar su reflexión a los terrenos en los que operaba la ciencia (la biología y la física, sobre todo), de manera que la adhesión a unas teorías científicas y el rechazo de otras ha venido a ser moneda corriente en las distintas tendencias ecologistas. Este hecho, difícilmente superable dada la materia de la que se ocupaba y se ocupa el ecologismo, dio lugar a algunos efectos poco gratos como ha venido siendo la dependencia del movimiento de los especialistas y la aceptación de sus miembros de concepciones y teorías que, por su carácter complejo y especializado, poca gente está en condiciones de poder entender debidamente y menos aún explicar.

El feminismo que tomó fuerza a partir de los años sesenta, que se ha venido llamando *la segunda ola del feminismo*, tuvo una múltiple proyección desde el comienzo: factor de movilización para reivindicar cambios sociales, políticos, legales; grupo de presión presto a denunciar las condiciones de desigualdad, subordinación, opresión sexual, violencia padecidas por las mujeres; propagandista de nuevas formas de vida para las mujeres, llamándolas a rebelarse contra las inercias que las condenaban a repetir los papeles de sus madres.

A esto hay que agregar que los movimientos feministas fueron desde esos primeros años una fuerza teórica que ponía en cuestión las representaciones de la sociedad heredadas y las concepciones sobre lo masculino y lo femenino, y que trataba de explicar los porqués de la opresión de las mujeres.

En el feminismo, las identificaciones y las diferencias ideológicas han estado siempre coloreadas por los propósitos teóricos. La *necesidad de teoría*, ampliamente sentida, ha servido para espolear la reflexión, los debates, el estudio y la investigación. Ha sido un acicate, sin duda, para la labor científica en muy diversas disciplinas. Pero, como ocurrió con las grandes escuelas socialistas, y de manera muy clara con el marxismo, y como ha sucedido también con el ecologismo, las pretensiones científicas y la mezcla de ideología y ciencia han sido una frecuente fuente de problemas. Han tomado cuerpo movimientos saturados de teorías muy ideologizadas o de elementos ideológicos con pretensiones teóricas.

Psicoanálisis, psiquiatría

La psicología fue el escenario de una intensa agitación intelectual en los años a los que se refiere el presente capítulo. Numerosos marxistas se interesaron por la teoría de la personalidad. El individuo y su psiquismo merecieron una atención que había sido infrecuente en la historia del marxismo, más dado a considerar las estructuras sociales.

El interés por la psicología derivó con frecuencia hacia el intento de asociar marxismo y freudismo (acerca del freudomarxismo es provechosa la lectura del trabajo de José Taberner Guasp y Catalina Rojas Moreno, *Marcuse, Fromm, Reich y el freudomarxismo*, 1965).

Uno de los primeros en promover este empeño fue el ucraniano Wilhelm Reich. Aunque perteneciente a una época anterior –nació en 1897 y murió en 1957–, fue patente su influencia en los años sesenta.

Reich, con la oposición del freudismo ortodoxo, trató de vincular el estudio del inconsciente con la organización social. Se propuso conjugar el materialismo dialéctico marxista –ingresó en el Partido Comunista de Austria en 1927– con las teorías de Freud. Entendió que entre la *estructura económica de la sociedad* y su *superestructura ideológica* «la concepción psicoanalitica del hombre socializado inserta una serie de escalones intermedios» (1929, reproducido en 1975, p. 8).

Interesado por el estudio de la sexualidad, abordó la cuestión de la moral sexual y sostuvo que las neurosis son el resultado de las inhibiciones sexuales: a falta de las necesarias satisfacciones sexuales, pensaba, estallan las patologías psicológicas.

Su desbocada imaginación, más propia de la literatura fantástica que de la ciencia, concibió el *orgón*, una energía cósmica liberada en el ser humano gracias al orgasmo, cuya existencia defendió imperturbable y duraderamente.

Se ocupó también de la relación entre *organización sexual* y organización económica, partiendo del supuesto de que son los intereses económicos los que contrarían la sexualidad natural, originaria. La sexualidad, en su opinión, precisa emanciparse de las coerciones acumuladas a lo largo de la historia, encarnadas en una moral forjada por los grupos socialmente dominantes, los cuales tienen interés en restringir la actividad sexual libre. Concibió la represión sexual como un medio para "amaestrar" a la población. Y, suponiendo que el capitalismo necesita reprimir la líbido, defendió que únicamente sería posible una sociedad con una buena salud mental cuando deje de existir el capitalismo. Bajo este ángulo, la acción contra las neurosis no debía llevar a una adaptación a la realidad sino a una lucha contra el orden social establecido.

Reich fue expulsado del Partido Comunista en 1933, el cual no aceptó que se diera tanta importancia a los "problemas personales", ni que se pusiera en cuestión su sistema organizativo jerárquico. Muchos años más tarde resucitó la obra de Reich.

Marcuse, por su parte, en 1955, reflexionó sobre los nexos entre la represión de las pulsiones y la civilización (*Eros y civilización*, 1955; sobre su relación con Freud, véase el libro de Alain J. Cohen titulado *Marcuse, entre Marx y Freud*, 1974). Aunque mostró sus reservas acerca de la fórmula *Marx + Freud*, sostuvo, en referencia a la Escuela de Fráncfort, que «hallamos en la teoría de Freud conceptos e hipótesis que (…) tenían una clara relación interna con la teoría de Marx. Fue Freud y solamente Freud quien reveló hasta qué punto los propios individuos interiorizan y reproducen inconscientemente la sociedad represiva. Este es un hecho que, desde luego, no percibieron ni investigaron Marx y Engels» (en Habermas y otros, 1978, p. 155).

En el ámbito freudomarxista podemos situar a Erich Fromm, cuyos escritos tuvieron gran difusión en las décadas a las que estoy refiriéndome. En un libro publicado por primera vez en 1947, y que encontró una favorable acogida, aludió a las limitaciones del *hombre psicológico* de Freud:

> «El *homo psychologicus* de Freud es una construcción tan irrealista como el *homo economicus* de la economía clásica. Es imposible comprender al hombre y sus perturbaciones emocionales y mentales sin comprender la naturaleza de los conflictos de valor y de los conflictos morales…» (1947, p. 19).

Esta crítica no está muy alejada de las observaciones de Karen Horney, la cual escribió lo que sigue:

«El menosprecio de los factores culturales por Freud, además de conducir a generalizaciones erróneas, obstaculiza sobremanera la comprensión de las fuerzas reales que motivan nuestras actitudes y actos. A nuestro modo de ver, esta desestimación constituye la principal razón por la cual el psicoanálisis, mientras siga fielmente las sendas teóricas trazadas por Freud, y a pesar de sus perspectivas en apariencia ilimitadas, se encontrará en un callejón sin salida, como lo testimonia la exuberante producción de teorías abstrusas y el empleo de una terminología nebulosa» (1946, p. 19).

Pero volvamos a Fromm, el cual, pese a la crítica señalada, se sumó al horizonte freudiano y entendió que la obra de Freud podía aportar al marxismo algo de lo que este carecía.

«El tipo de psicología necesaria para complementar el análisis de Marx era la que había de crear Freud, aunque a esta le faltaran aún muchas revisiones. (…) El psicoanálisis de Freud llena estas condiciones capitales [ser una psicología dinámica; ser capaz de entender la evolución de las fuerzas psíquicas como un proceso de interacción entre las necesidades humanas y la realidad social e histórica; ser una psicología crítica], aunque ni la mayoría de los freudianos ni los marxistas percibieron su relevancia. (…) Los marxistas insistieron en su tradición de ignorar la psicología; Freud y sus discípulos elaboraron sus ideas dentro del marco del materialismo mecanicista…» (1966 A, p. 251).

Así pues, preconizó una suerte de confluencia entre freudismo y marxismo.

«Los problemas de la sociedad pueden entenderse mejor si aplicamos los descubrimientos básicos de Freud, y si al mismo tiempo el psicoanálisis se enriquece y se libera de cierta estrechez mediante la introducción de categorías sociales y la aplicación de las ideas fundamentales de Marx a la información psicológica» (1966 B, 14-5).

Althusser, por su parte, se inspiró en la concepción de Freud sobre el inconsciente para su teoría de la ideología, que entendía como una representación desfigurada que servía para relacionarse con una forma de existencia y con el mundo real.

En el caso del freudiano sui géneris Jacques Lacan encontramos una curiosa y notablemente oscura inspiración en Marx, bajo una óptica althusseriana, en la gestación de sus teorías psicoanalíticas (1969-70).

Esta conexión con el pensamiento económico de Marx la descubrimos en otros autores, como Guy Hocquenghem, uno de los precursores de la corriente *queer*, quien empleó el concepto de *plusvalía moral* en relación con la *privatización del ano* (1972).

En términos generales, se puede decir que las *aperturas marxistas* hacia el psicoanálisis no suscitaron grandes oposiciones y que las generaciones marxistas europeas posteriores no mantuvieron una actitud crítica hacia el legado de Freud y sí, en cambio, con frecuencia una veneración rara vez cuestionada.

La *alianza* marxista con el psicoanálisis trajo consigo la agregación de un nuevo componente extracientífico al cuerpo ideológico marxista. Fueron numerosos los marxistas que hicieron suyas las conjeturas psicoanalíticas más extravagantes y carentes de fundamento como si se apoyaran en una base empírica y tuvieran un carácter científico. A muchos marxistas se les podría reprochar lo que escriben en el siguiente párrafo dos críticos del freudismo.

> «Freud nos dice cosas como que los bebés tienen una vida sexual muy activa, o que la mayor parte de los niños a la edad en que empiezan a acudir al colegio están enamorados de sus madres y desean matar a sus padres, o que las niñas envidian el pene y los niños temen ser castrados. Se trata de afirmaciones realmente extraordinarias. (…) Muchas personas creen que las afirmaciones del psicoanálisis pertenecen al campo de la ciencia y que debemos creerlas, por extraordinarias que nos resulten, porque han sido científicamente demostradas. Sin embargo, ni Freud ni sus seguidores demostraron jamás este tipo de afirmaciones, ni con pruebas extraordinarias ni con indicios relativamente razonables. El psicoanálisis ha lanzado al mundo las ideas tal vez más sorprendentes sobre la psicología humana pero no lo ha hecho tras considerarlas probadas. (…) Estas afirmaciones son a veces simplemente falsas y otras simplemente indemostrables» (Carlos Santamaría y Ascensión Fumero, 2008, edición electrónica).

La incorporación del psicoanálisis al campo ideológico de muchos marxistas no es tan chocante. Por un lado, colmaba un vacío importante; por otro, freudismo y marxismo compartían una pretensión científica, por más que ambos escaparan a los requisitos de una labor científica ordinaria. Si los marxistas consideraban el marxismo como un cuerpo teórico científico, ¿por qué no iban a reconocer esa cualidad al freudismo?

Pero no fue solo una aproximación de los marxistas al psicoanálisis freudiano; simultáneamente se dio un acercamiento de muchos psicoanalistas al marxismo, que en esos años gozaba de tan amplio prestigio.

Así lo subraya Pablo Ponza en relación con Argentina:

> «El alcance del marxismo en el ámbito del psicoanálisis quedó expuesto en 1963, por ejemplo, cuando *Marx y su concepto del hombre* de Eric Fromm integró la lista de *best sellers* del semanario *Primera Plana*; o cuando, por ejemplo, Pichon Rivière incorporó en sus trabajos algunos conceptos marxistas como la idea de terapia como proceso dialéctico, la transformación de una situación estática en dinámica, la idea de praxis, la insistencia enfática sobre las estructuras económicas de las que emerge todo paciente. El propio Pichon Rivière señaló el valor de la historicidad al definir durante una entrevista a la psicología como una ciencia social en sentido estricto» (Pablo Ponza, 2011).

Al margen de cualquier ortodoxia marxista, pero con una clara adscripción de izquierda, Gilles Deleuze y Felix Guattari, en *El Anti-Edipo* (1972), intentaron –desde una perspectiva anticapitalista– aplicar los instrumentos de la psiquiatría al entendimiento del mundo social. Preconizaron una *psiquiatría materialista,*

alternativa al psicoanálisis freudiano, que reprochaba a este la prioridad otorgada a las relaciones materno y paterno filiales frente a lo social.

En relación con la psiquiatría ha de mencionarse en estas páginas la corriente de la *antipsiquiatría*, en la que participaron numerosos marxistas y otros que no lo eran.

El libro de Thomas Szasz *El mito de la enfermedad mental* (1960) marcó el nacimiento de esta tendencia, si bien el término antipsiquiatría no fue acuñado, hasta 1967, por David Cooper.

Bajo ese nombre se produjo una ruptura con la psiquiatría tradicional. Esta corriente resaltó los nexos entre la enfermedad mental y las estructuras sociales, al tiempo que restó importancia a los factores químicos cerebrales. Consideraba inapropiados los tratamientos psiquiátricos habituales: la medicación forzada, la lobotomía, el *electroshock*. Entendía que existían unos vínculos perniciosos entre los métodos psiquiátricos y la industria farmacéutica. Asimismo, se pronunció contra la conceptuación como enfermedad de todos los trastornos psíquicos y denunció sus efectos estigmatizadores. La antipsiquiatría se declaró contraria a los hospitales psiquiátricos de la época, llamados entonces *manicomios*.

Estuvieron vinculados con esta corriente Ronald D. Laing, Franco Basaglia, el propio David Cooper… En España formaron parte de ella Enrique González Duro, Guillermo Rendueles, Onésimo González y otros muchos.

El estructuralismo

La segunda mitad del siglo XX fue una época dorada para la etnología y la antropología, la psicología y la lingüística, la crítica literaria y los estudios culturales…

En Francia, entre 1945 y 1960, se registró un cambio del panorama intelectual.

> «No solamente no se citan los mismos nombres –escribió Bernard Pingaud–, tampoco se invocan las mismas referencias, ni siquiera se pronuncian las mismas palabras. La filosofía que triunfaba hace quince años se desvanece hoy frente a las ciencias humanas, y este hecho viene acompañado por un nuevo vocabulario. Ya no se habla de "conciencia" o de "sujeto", sino de "reglas", de "códigos", de "sistemas"; ya no se dice que el ser humano "da sentido", sino que el sentido "llega al ser humano"; ya no se es *existencialista* sino *estructuralista*» (citado por Jacqueline Russ, 1994, p. 139).

En algunos países, Francia especialmente, el estructuralismo se abrió paso arrolladoramente. Las estructuras todopoderosas desplazaban a los sujetos, a la conciencia y a la voluntad.

El marxismo recibió un fuerte impacto del estructuralismo. La *antropología estructural* de Claude Lévi-Strauss fue acogida jubilosamente por muchos pensadores marxistas.

Este enlazó con la corriente culturalista de la antropología cultural norteamericana surgida en los años veinte del pasado siglo (Ruth Benedict, Margaret Mead, Ralph Lindon, Abram Kardiner), que puso un énfasis particular en la influencia del medio cultural en la forja de los individuos y en las diferencias entre los tipos característicos de cada ámbito cultural.

Sus concepciones de la cultura fueron criticadas por el antropólogo funcionalista Alfred Radcliffe-Brown, el cual las calificó de *reificaciones abstractas*. A su juicio, las culturas no constituyen una realidad tan concreta como suponen los antropólogos culturalistas; lo que existen son individuos unidos entre ellos por relaciones sociales ilimitadas.

Sheyla Benhabib ha criticado los supuestos fundamentales del *culturalismo*: la creencia en una firme delimitación; la estricta identificación de las culturas, al modo esencialista, con sociedades, grupos de población o grupos étnicos; y la poca consideración de la posibilidad de que diversos grupos humanos participen de los mismos acervos culturales.

Las culturas son realidades históricas frecuentemente *impuras*, no siempre muy coherentes y armoniosas, frágilmente delimitadas, porosas y sujetas a hibridaciones, cambios y evoluciones.

Lévi-Strauss situó a las culturas en un lugar central de la representación de las sociedades, al tiempo que las entendió como pronunciadamente coherentes, diferenciadas y estables. Los estilos de vida, para Lévi-Strauss, eran propiamente intransmisibles. El interés por las similitudes entre distintos ámbitos culturales carecía del interés otorgado al estudio de las diferencias entre ellos.

Esta percepción de las culturas está en el origen de una tendencia a concebirlas como incomparables, tendencia que ha tenido amplia influencia en las décadas posteriores.

Por otra parte, Lévi-Strauss cultivó una etnología inspirada en las ideas de los lingüistas Ferdinand de Saussure y Roman Jakobson. Saussure subrayó que la lengua es una estructura o sistema de signos que cobra vida en la interrelación entre distintos sujetos; el significado de las palabras no se puede establecer aisladamente sino en el interior de un marco de referencia.

Lévi-Strauss entendió las interacciones entre personas dentro de un ámbito cultural así como los sistemas de parentesco, o los mitos, como una especie de lenguaje, susceptible de ser descodificado como el lenguaje propiamente dicho. A su juicio, en ambas esferas, lingüística y antropología, se daba un mismo tipo de fenómenos. Asimismo, sostuvo que las instituciones, las costumbres y los mitos se inscriben en una estructura inconsciente.

No me detendré ahora en los problemas que suscita esta traslación abusiva de paradigmas de una a otra disciplina. A ello me referí en *Pensamiento crítico y conocimiento* (2009, pp. 122-3).

El estructuralismo es un enfoque metodológico y también ontológico; presupone la preeminencia del todo sobre las partes y estudia los objetos en su estructura: cada pieza ha de ser entendida en sus relaciones con las restantes, que constituyen un conjunto. Pero, más allá de esta consideración general, no existe una teoría estructuralista que pudieran suscribir todos sus partidarios. Como acabo de indicar, su radio de acción se extiende a distintas disciplinas (la lingüística, la lógica, la psicología, la antropología, la sociología…). Fue tenido por igualmente válido para la lingüística y para las ciencias sociales.

El estructuralismo tuvo una favorable acogida en el panorama intelectual, primero francés y luego de otros muchos países.

Roland Barthes, Michel Serres, Michel Foucault durante algunos años, Pierre Bourdieu en su primera época… se sirvieron en mayor o menor medida de enfoques estructuralistas, aunque sus concepciones sobre el particular no fueran coincidentes.

Baudrillard, en su *Crítica a la economía política del signo*, opuso a la teoría marxista la idea de que el elemento central de la organización social no era la producción sino el consumo, todo ello tratando de aplicar la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure.

Jacques Lacan recibió en su primera época una influencia del lingüista Roman Jakobson, y también de Ferdinand de Saussure, de la concepción de los mitos de Lévi-Strauss, y de Martin Heidegger. Al modo estructuralista, defendió la idea de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, y desde sus primeros seminarios de 1953-56 lo trató bajo este ángulo.

Jacques Derrida subrayó el valor de algunas teorías freudianas en la labor historiográfica (1995).

Bastantes marxistas secundaron los enfoques estructuralistas. Entre ellos, Lucien Sebag, quien se remontó al Lukács que, muchos años antes, en *Historia y conciencia de clase* (1923), había sostenido que lo que distingue en mayor medida al marxismo no es la importancia concedida a las causas económicas sino *el punto de vista de la totalidad* (Sebag, 1969, p. 54).

También optó por el estructuralismo Louis Althusser, uno de los marxistas más influyentes de esos años, y, con él, sus discípulos y colaboradores Pierre Macherey, Étienne Balibar, Alain Badiou, Jacques Rancière, Dominique Lecourt…

En las acertadas palabras de Tony Judt, Louis Althusser, «como muchos otros en los años sesenta, trató de salvar al marxismo de las dos principales amenazas a su credibilidad: el sombrío historial del marxismo y el fracaso de las predicciones revolucionarias de Marx» (2008, p. 112).

Althusser sostuvo una versión *cientifista* del marxismo: entendió la trayectoria de Marx como un proceso en el que, a la altura de 1845, se produjo un salto de la filosofía a la ciencia. Esta *ruptura epistemológica* distinguía y separaba

estrictamente, a ojos de Althusser, las obras de juventud de los trabajos del Marx maduro.

En pocas palabras, se puede decir que Althusser exageraba el aspecto científico de la obra del Marx maduro y subestimaba los elementos comunes presentes tanto en los escritos de juventud como en otros posteriores a 1845.

Además, negaba que en el Marx maduro existiera cualquier presencia del humanismo, al tiempo que rechazaba el humanismo del Marx joven, directamente tomado de Feuerbach y correspondiente, según él, a una etapa *precientífica*.

En sintonía con una idea muy extendida en los círculos marxistas, descartó la existencia de una naturaleza humana. Tal pretensión, según Althusser, reposaba sobre dos pilares falsos: «1º, que existe una esencia universal del hombre; 2º, que esa esencia es un atributo de los "individuos tomados aisladamente", que son los sujetos reales» (1965, p. 234). Esos postulados, seguía Althusser, «presuponen una concepción empirista-idealista del mundo» (ídem).

Por otro lado, se opuso a la noción de un sujeto histórico. Para él, no hay sujetos de la historia; hay una fuerza motriz que es el desarrollo de las fuerzas productivas, de la que resulta la lucha de clases.

Baudrillard, aun no identificándose con el marxismo, coincidió con la idea de Althusser del *descentramiento del sujeto*, así como con su oposición al humanismo.

Ha de tenerse presente, con todo, que Althusser, en su autocrítica de 1974, tomó ciertas distancias con el estructuralismo y criticó a quienes le encuadraron en ese campo.

> «Había en nuestros ensayos ciertos indicios que hubieran podido dar que pensar. Por ejemplo, siempre me pregunté cómo podría digerir el estructuralismo categorías como "determinación en última instancia", "determinación/subordinación", "sobredeterminación", por no citar más que algunas. No importa: se nos etiquetó, por razones flagrantes de comodidad, como "estructuralistas" y la gran familia de los socialdemócratas de todos los partidos y de todos los países nos situó en el círculo de los "estructuralistas" echándonos por tierra…» (1974, p. 39).

El estructuralismo, como digo, tuvo un eco importante en el marxismo y en sus aledaños.

Maurice Godelier, discípulo de Claude Lévi-Strauss, conjugó el materialismo dialéctico con el estructuralismo. Lucien Goldmann redactó algunos textos en los que precisó su punto de vista estructuralista: "Génese et structure" (en 1970, pp. 17-30) o "El concepto de estructura significativa en la historia de la cultura" (1958, en 1959, pp. 107-117). En este último ensayo se puede leer: «Como todo método científico serio, el estructuralismo no es una llave universal sino un método de trabajo que exige largas y pacientes investigaciones

empíricas y que debe ser perfeccionado y puesto a punto en el curso de estas investigaciones» (p. 117).

Michel Foucault, en un primer período, estuvo influido por el marxismo de Althusser (véase Barry Smart, 1983), y en los años sesenta se mostró próximo al estructuralismo (de ello queda constancia en *Las palabras y las cosas*, de 1966), y creyó descubrir el *fin del hombre*, mientras Lacan, como Baudrillard, hablaba del *descentramiento del sujeto*.

Jacques Derrida se mostró favorable a las teorías de Lévi-Strauss y, de manera general, atribuyó a las estructuras un carácter fundamental. Asimismo, se sumó a la práctica tan extendida en la época de enfocar las más diversas realidades a través de un prisma lingüístico, sentenciando que *no hay nada fuera del texto*.

El estructuralismo mereció numerosas críticas. En el aspecto metodológico fue especialmente criticada la prioridad concedida a lo sincrónico sobre lo diacrónico, es decir, la ausencia de la necesaria perspectiva histórica.

Henri Lefebvre y otros impugnaron el enfoque fatalista y la omnipotencia atribuida al control y a la coerción por parte de los poderes establecidos frente a las capacidades de las mayorías sociales para transformar aspectos de la vida social.

Fue particularmente discutida la pretensión de explicar los procesos sociales como resultado de la acción de estructuras impersonales que venían a difuminar a los sujetos humanos. La negación del sujeto fue muy rotunda en Michel Foucault, quien hizo especial hincapié en la acción configuradora de los seres humanos por las prácticas del saber y por las relaciones de poder.

En el marxismo, desde sus orígenes, había habido una coexistencia entre el determinismo tecnológico, por decirlo así *estructuralista*, de un lado, que exageraba la importancia del control sobre los comportamientos humanos, y *otro marxismo* que hacía hincapié en la lucha de clases y en la voluntad revolucionaria, del otro. Ambas dimensiones y su relación fueron estudiadas por Alvin W. Gouldner en su obra *Los dos marxismos* (1980). El marxismo estructuralista optó por el determinismo.

En los años siguientes (postestructuralistas) se dio una curiosa confluencia entre el antihumanismo de Heidegger, retomado por varios de sus seguidores posmodernos, y el peculiar antihumanismo marxista, promovido por Althusser. Este antihumanismo descartó el concepto de naturaleza humana y, en general, todo aquello que implica realzar lo humano dejando en la sombra las diferencias de clase. El antihumanismo, así, hizo de puente entre filósofos de tradiciones harto diferentes.

Raymond Aron criticó con buen sentido el estructuralismo marxista.

> «El marxismo althusseriano rechaza el humanismo, el historicismo. La *praxis* se ha desvanecido (provisionalmente). Solamente las estructuras merecen ser tratadas como

objetos de conocimiento; por otro lado, es el devenir (o la diacronía o la historia) la que plantea dificultades» (Aron, 1970, p. 196). «Los althusserianos utilizan la idea o la interpretación "estructuralista" para sustituir a los seres humanos y a las clases, en tanto que sujetos de la historia, por las "formaciones sociales" o las "totalidades estructuradas". (…) [El althusserismo] decretará que las relaciones de producción o la "estructura del modo de producción" constituyen la realidad y no las relaciones entre las personas, que aparecen "fetichizadas" como relaciones entre cosas…» (ídem, pp. 322-3).

Fueron numerosos los autores que rechazaron el antihumanismo de la versión estructuralista del marxismo: Adam Schaff, Herbert Marcuse, Ralph Miliband, Erich Fromm, Mathilde Niel, Ernst Bloch, Henri Lefebvre, Lucien Goldmann, Maximilien Rubel, Wolfgang Abendroth, Richard Titmuss, Umberto Cerroni, Predrag Vranicki, Raya Dunayevskaya, Danilo Dolci, Bertrand Russell y otros.

Paradojas

El marxismo atravesó estas dos décadas de manera paradójica.

Es incuestionable que ejerció una gran influencia en Europa occidental y en buena parte del mundo.

Pero, contemporáneamente, se puso de manifiesto la erosión sufrida por algunas de sus teorías, por sus perspectivas de cambio social y por la concepción del sujeto social de los cambios preconizados, la clase obrera.

Muchos marxistas, de hecho, se ubicaron en el *Estado democrático liberal modificado socialmente* –es decir, el Estado del bienestar– y, aun haciendo suyo el análisis económico marxista, tomaron como guía para su acción político-económica más el keynesianismo que la tradición marxista. Se agravó el desfase, que venía de lejos, entre el *hábitat ideológico* y las experiencias políticas y sociales de la izquierda marxista.

Los vacíos del marxismo fueron colmados con frecuencia echando mano de ideas producidas fuera de su campo; se iniciaron movimientos de apertura que habrían de ir ampliándose posteriormente. El influjo de pensadores ajenos al marxismo (Freud, Lévi-Strauss) se dejó sentir vigorosamente; tuvieron lugar procesos de síntesis o hibridación, procesos que cobraron más importancia en las décadas posteriores.

Las publicaciones marxistas acogían en sus páginas al estructuralismo y al freudismo. Perry Anderson evocaba no hace mucho aquellos años en los que la *New Left Review* daba cabida al estructuralismo y al psicoanálisis, y destacaba el mérito de la revista por haberse adelantado en ese aspecto y por sentar así «las bases de un horizonte de referencia más cosmopolita y radical de cuanto resultaba fácilmente asequible en cualquier otro punto del mundo de habla inglesa» (2000, edición electrónica).

De todo ello resultó una adaptación y actualización del marxismo, o de una parte de él –puesto que algunas corrientes más ortodoxas continuaron sumidas en un inmovilismo numantino–, lo cual, en cierta forma, facilitó su supervivencia. Pero lo consiguió provocando nuevas grietas en su edificio ideológico. A las deficiencias de las ortodoxias anteriores se agregaron los defectos de los elementos importados. Con el aire paradójico de los acontecimientos, podemos decir que el marxismo se reforzó debilitándose; se defendió fragilizándose; respiró ahogándose. A ello aludió expresivamente Jean-Marie Domenach con las siguientes palabras:

> El marxismo, hoy, «es comido con la salsa estructuralista, o con la de la nueva historia o de la nueva sociología. Cada cual gana algo, lo que hace que el marxismo está en todas partes, pero no está en ninguna, por lo que bien se puede declarar que es una ideologíaa dominante y que es una ideología dominada» (1981, pp. 16-7).

Las *ayudas* llegadas desde fuera no solo dieron un suplemento de oxígeno al marxismo, sino que contribuyeron a hacerlo más vunerable. Primero, porque algunas de estas piezas importadas chocaban inevitablemente con otras firmemente establecidas en las tradiciones marxistas; y, segundo, porque varios de esos nuevos elementos, llamados a reforzar el cuerpo marxista, eran ellos mismos defectuosos, con lo que agregaban sus limitaciones a las del marxismo receptor.

Antes de concluir este capítulo haré una breve referencia a la ubicación de Mayo del 68 en el itinerario que estoy recorriendo en estas páginas. Con el nombre de Mayo del 68 estoy aludiendo a una sucesión de movilizaciones que desbordaron ese período y que representaron un acontecimiento de singular impacto en los movimientos alternativos de izquierda.

Las tendencias ideológicas del movimiento se plasmaron en diversas direcciones.

El ansia de autonomía, creatividad y autenticidad, del que hablaron Luc Boltanski y Ève Chapiello (1999); la voluntad de dejar atrás recientes períodos de la historia (en Francia, el colonialismo; en Alemania, la experiencia del nazismo y la guerra; en Gran Bretaña, la guerra y la dureza de la reconstrucción de la posguerra; en Italia, el fascismo, la guerra, la pobreza de los años posteriores…); el deseo de libertad sexual; el antiautoritarismo; el atrevimiento vital se expresaron sobre todo en el ámbito cultural. Ahí se dejó sentir lo más innovador, en el arte, el ocio, las costumbres, las relaciones interpersonales e intergeneracionales, las actitudes inconformistas frente a los hábitos y a los formalismos políticos cristalizados. Ahí es donde el 68 obtuvo sus mayores triunfos.

Los partidos de la izquierda tradicional fueron mal considerados tanto por sus políticas como por su envaramiento, su desapego hacia la gente común, su

encastillamiento en el universo institucional oficial, el contraste entre sus altas pretensiones representativas y la endeblez de su representación efectiva.

En su relación con las ideologías, las organizaciones que encarnaron el movimiento de Mayo del 68 fueron, curiosamente, bastante tradicionales. Algunas de ellas mostraron un aire más original; tal fue el caso del Movimiento 22 de marzo, pese a sus concomitancias con las tradiciones anarquistas. El grueso de las restantes organizaciones que participaron más intensamente en las movilizaciones se adhirieron a corrientes de pensamiento del siglo XIX, la mayor parte al marxismo.

Como ha sucedido tantas otras veces, un movimiento en muchos aspectos nuevo no encontró cuadros ideológicos disponibles a la medida de su novedad y acabó expresándose a través de las ideologías instaladas. El inconformismo y el espíritu innovador se hablaron en viejos lenguajes y se sacaron a la luz pública por medio de ideologías vetustas.

Esta fue una de las paradojas más llamativas de Mayo del 68. Lamentablemente, la adopción de esos marcos ideológicos implicó, como no podía ser menos, unas pesadas servidumbres.

6. La conmoción ideológica del final del siglo XX

¿Qué puedo saber?
¿Qué debo hacer?
¿Qué me está permitido esperar?
Immanuel Kant

Fuimos derrotados mundialmente. Entre mediados de los setenta y fines de los ochenta todo aquello que era antagónico, incluso meramente rival de los núcleos de poder en el mundo, fue acabado. No solo eso: las esperanzas fueron derrotadas. Todo aquello que planteaba opciones alternativas parecía cosa del pasado, que debía terminar. En los debates la gente decía que nuestro pensamiento estaba fuera de moda y lo descalificaba sin mayor discusión. Esto produjo en la gente que hacía política y crítica una inmensa desilusión.
Aníbal Quijano.

Después de un período febril, que se prolongó a lo largo de los sesenta y parte de los setenta, la izquierda, en general, se vio sumida en un grave seísmo. La extrema izquierda, en particular, entraba en un período de declive acelerado.

Las palabras de Aníbal Quijano que encabezan este capítulo reflejan bien el estado de ánimo de diversos sectores de izquierda.

Cabe pensar que el impacto sobre las conciencias de izquierda de esa sensación de derrota se vio agravado en proporción directa a las lagunas y deficiencias relacionadas con las tres preguntas de Kant; las insuficiencias en el saber, los propósitos descaminados respecto al hacer y las expectativas infundadas.

El objeto del capítulo actual es el proceso de transformación de la conciencia de izquierda en Europa, que se inicia en los años setenta.

Entre los factores de la conmoción ideológica de las izquierdas ocupa un lugar destacado la ofensiva conservadora que siguió a la crisis del petróleo desencadenada en 1973.

Ofensiva y éxitos conservadores

Así pues, comenzó en el período estudiado en el capítulo anterior y culminó con el colapso, en la primera parte de los noventa, de la URSS y de los regímenes europeos de lo que se llamó el "socialismo realmente existente".

En la última parte de los años setenta fueron tomando cuerpo unas condiciones nuevas que sometieron a los marcos ideológicos anteriores a una intensa presión.

Aludiré a continuación a varios factores especialmente sobresalientes que incidieron sobre el mundo ideológico de la izquierda europea en el último cuarto del siglo XX.

Nuevas dificultades se presentaron a raíz de la llamada *crisis del petróleo*, de 1973. La primera de ellas fue el incremento de la influencia conservadora en la opinión pública, con lo que entrañaba de modificación de los electorados.

Se inició así un cuestionamiento en profundidad del statu quo de las décadas de la posguerra.

Si bien el Estado del bienestar correspondía a una orientación más característicamente de izquierda, su existencia pasó a formar parte de la realidad nacional de los Estados europeos occidentales, de tal forma que muchos de sus logros fueron asumidos por los partidos de la derecha, inclusive cuando tuvieron responsabilidades gubernamentales, hasta la ofensiva neoliberal iniciada en los años ochenta.

La mayor conquista de la izquierda en su siglo largo de historia ha consistido en la conjunción entre la democracia liberal, de un lado, y, de otro, las políticas correctoras de la espontaneidad capitalista mediante iniciativas políticas reguladoras, la acción estatal redistribuidora y la organización de la solidaridad por las instituciones estatales mediante la puesta en pie de sistemas de protección social, con unos derechos sociales universales en el marco del Estado del bienestar.

Esos logros reposaron sobre una alianza social en la que se unían la clase obrera tradicional, amplias fracciones de los trabajadores de los servicios, importantes capas de intelectuales y técnicos y, en general, parte de las clases medias.

En los años ochenta, sin embargo, se desplegó una ofensiva contra los avances sociales del período de posguerra y contra los niveles de regulación económica establecidos.

Baluartes del periodo anterior como la defensa de la función redistribuidora del Estado, el mantenimiento de un fuerte sector público o el carácter universal de la sanidad y de la enseñanza fueron sometidos a un bombardeo continuado. Los principios de cooperación y solidaridad, así como la búsqueda de una creciente igualdad de oportunidades, cedieron mucho terreno al espíritu de competencia a ultranza.

En términos generales, se puede decir que la izquierda fue perdiendo buena parte de la influencia ideológica y cultural que había llegado a alcanzar en amplias parcelas de las sociedades europeas.

Fueron años en los que se produjo el asalto de un nuevo dogmatismo económico conservador (se le ha llamado *neoliberalismo económico* o *fundamentalismo*

de mercado), que no dudó en oponerse abiertamente a las nacionalizaciones y a las políticas sociales consagradas en el período anterior.

Izquierda	Derecha
Tendencia igualitaria	Tensión antiigualitaria
Impuestos más altos y progresivos	Reducción de las cargas fiscales
Fiscalidad orientada a la redistribución	Poca o ninguna redistribución
Reducción de la distancia riqueza-pobreza	Aumento de las diferencias
Defensa relativa del trabajo frente al capital	Defensa relativa del capital
Intervención y regulación estatal destacadas	Liberalización y desregulación
Servicios sociales universales. Contra la privatización	Preferencia por los servicios parciales o especiales. Privatizaciones

Irrumpió una política económica cuyos excesos se prodigaron en las décadas posteriores y que guardan relación con la grave crisis económica actual y con las dificultades para afrontarla debidamente.

En las últimas décadas del siglo XX y en el comienzo del XXI se ha extendido universalmente esta ideología económica.

La nueva política económica, desencadenada simultáneamente en Gran Bretaña y en los Estados Unidos, pronto encontró seguidores en el resto de Europa, entre los partidos de la derecha pero también en muchos de la izquierda.

La primera ola de la ofensiva conservadora

Gran Bretaña: La década de Margaret Tatcher

1979. Mayo. Elecciones. Triunfo conservador. Margaret Thatcher, nueva primera ministra, anuncia una política de reducción del impuesto sobre la renta y del gasto público, de aumento del IVA. Trata de reducir el poder de los sindicatos.
1980. Mayo. Amplia política de privatizaciones: telecomunicaciones, transporte, automóvil, energía, metalurgia, hidrocarburos. A lo largo de diez años, limitación de los derechos sindicales (piquetes, control sindical de la contratación, prohibición de las huelgas de solidaridad).
1981. Mayo-julio. Movilizaciones en algunas ciudades más afectadas por el paro. Entre el 79 y el 82 el paro asciende desde un millón y medio a más de tres millones de personas.
1983. Junio. Elecciones: nueva victoria conservadora. El Partido Conservador consigue la mayoría más amplia que hubo en el Parlamento desde 1945. El laborismo se quedó en el porcentaje más bajo desde 1918 (27%).
1984-1985. Intensificación de las privatizaciones.
Marzo de ese año. Huelga de mineros contra el proyecto de cierre de veinte minas de carbón y la supresión de 20.000 empleos. Vuelta al trabajo un año después sin haber alcanzado sus objetivos.
1985. Septiembre-octubre: nuevas movilizaciones en zonas industriales.
1986. Octubre. Comienza la liberalización de los mercados financieros.
Diciembre. Se inicia otra ráfaga de privatizaciones.
1987. Nuevo triunfo electoral del Partido Conservador.
1988. Febrero. Los impuestos más altos sobre las rentas pasan del 60% al 40%.

Julio. Reforma de la educación. Mayor autonomía de los centros en la gestión y en la contratación de enseñantes.
1990. Marzo. Movilizaciones muy intensas en Londres contra la *Poll Tax*, un impuesto antiigualitario sobre la renta (igual para todos, independientemente del nivel de los ingresos).
Noviembre. Dimisión de Margaret Thatcher (queda en minoría en su partido). John Major, primer ministro.

Estados Unidos: el período de Ronald Reagan

1980. 9 de septiembre. Reagan lanza su programa económico. Principios guía: equilibrar el presupuesto y reducir los impuestos.
4 de noviembre. Es elegido presidente.
1981. 18 de febrero. Programa del Gobierno: disminución del gasto público, reducción de las ayudas a los más pobres, a las personas mayores y a los minusválidos, bajada de impuestos.
5 de agosto: son despedidos cerca de 12.000 controladores aéreos que estaban en huelga desde dos días antes.
13 de agosto: reforma fiscal. Los impuestos de las rentas más altas pasan del 70% al 50%.
El salario mínimo queda congelado desde 1981 hasta 1989 (pierde un 30% de su valor).
6 de noviembre: el paro sube al 8,3% (record en seis años). Un año después asciende al 10,8%.
1982. Enero. Presupuesto para 1983: reducción de los gastos sociales. Altos créditos militares.
Noviembre: la peor recesión desde 1930.
1983. Diciembre. 15.000 despidos en la US Steel. Cierre de la mayor parte de sus 29 plantas.
2 de agosto. La tasa de pobreza es la más elevada desde 1965.
1984. 6 de noviembre. Reagan es reelegido (59% de los votos, frente al 51% en la anterior elección).
1985. Diciembre: Ley que impone la supresión progresiva (hasta 1991) del déficit presupuestario.
Esta ley es declarada inconstitucional en 1986.
1986. Septiembre. Reforma fiscal.
Noviembre. Los demócratas ganan la mayoría del Senado.
1988. Agosto. Ley de Comercio (proteccionista).
8 de noviembre. Elecciones. Gana George H. W. Bush (54%). El Partido Demócrata es mayoritario en las dos cámaras.

La derechización económica que tuvo lugar a partir de entonces trajo consigo el predominio de los siguientes preceptos:

• Reforzar la acción libre del mercado frente a la intervención estatal.
• Privatización de las empresas nacionales y de parte de los servicios públicos.
• Estricta disciplina presupuestaria y eliminación o reducción extrema del déficit público.
• Ortodoxia monetaria.
• Supresión de las subvenciones.
• Liberalización de los intercambios comerciales internacionales, lo que no ha evitado siempre ciertas medidas proteccionistas en algunos países más poderosos.
• Liberalización de los flujos financieros internacionales.
• Disminución de los impuestos.
• Afianzamiento del derecho de propiedad.
• Presión sobre los sistemas de seguridad social, en contra de la universalidad y a favor de la consideración de los “casos particulares”.
• Oposición a las anteriores políticas redistribuidoras.

Esta perspectiva incluía la creencia de que el crecimiento del Producto Interior Bruto de los países subdesarrollados traería un aumento del bienestar social de sus poblaciones.

Hay que dejar constancia de que varios de los países que se mencionan como ejemplo de un incremento del PIB logrado con la nueva política económica no han aplicado enteramente, *como debían*, las medidas ortodoxas preconizadas. Es preciso señalar también que el aumento del PIB en importantes áreas del planeta no ha supuesto de manera general una reducción del paro, ni un mayor bienestar social, ni una disminución de las desigualdades. Debe tenerse en cuenta, asimismo, que la financiarización de la economía y su alta liberalización ha traído como consecuencia una aguda crisis de consecuencias sociales extremadamente graves.

Debilitamiento de la posición de las clases trabajadoras europeas frente al capital

Las clases trabajadoras europeas, en las décadas que siguieron a la II Guerra Mundial, llegaron a ser una poderosa fuerza social. Constituyeron un auténtico *contrapoder*. Expresión de ese contrapoder fue su alianza con las clases medias para afianzar el Estado del bienestar y para legitimar lo que podemos denominar la ciudadanía social.

Pasaron a formar parte de las políticas nacionales la fiscalidad progresiva, la mencionada función redistribuidora del Estado, las nacionalizaciones, los servicios sociales universales… También, los derechos laborales y el reconocimiento de las instituciones obreras, especialmente de los sindicatos. Estos no se limitaron a actuar en la negociación colectiva sino que intervinieron en la toma de decisiones en la gestión (la cogestión) y en las políticas de rentas.

A partir de la crisis de mediados de los setenta, este contrapoder obrero sufrió un importante retroceso.

Se ha registrado un aumento relativo de las rentas empresariales respecto a las salariales. En la Unión Europea de 15 miembros los salarios subieron relativamente hasta 1975, se estancaron desde entonces hasta 1982 y bajaron a partir de este año. En 1982 representaban el 67% de la renta nacional y en 2005, el 58%. Entre 1996 y 2006 crecieron las rentas empresariales un 33%, mientras que los costes laborales solo se incrementaron en un 18,2%.

El gasto público social por habitante ha ido disminuyendo durante los años noventa; más pronunciadamente entre 1990 y 1993, y más despacio desde 1994 hasta 2003. Ha ocurrido a la vez que crecían los grupos que necesitan mayor protección (mayores, mujeres solteras, parados).

Los ataques contra la universalidad de los servicios sociales, y la inundación de privatizaciones están atentando contra uno de los principales avances sociales,

al arrancar del mercado la sanidad y la enseñanza; además de sus abominables efectos en cuanto a solidaridad y justicia, han contribuido a segmentar las sociedades, a dañar su cohesión y a minar los pactos sociales fundamentales que las subyacen.

De las grandes generaciones de derechos humanos (civiles, políticos y sociales), la última generación, la de los derechos sociales, ha sufrido un notable menoscabo en el período que vivimos actualmente.

La clase obrera ha perdido fuerza a partir de la crisis de los setenta debido a una serie de cambios estructurales de envergadura, como es el desmantelamiento de grandes centros industriales, que habían sido motor y vanguardia en las grandes movilizaciones obreras, el incremento relativo del sector servicios o la creciente fragmentación sociolaboral.

La mayor diversidad de estatutos laborales y, en particular, la fragilización de buena parte del empleo, ha servido para *desclasar* a muchos trabajadores y para reducir su capacidad de movilización. Con ello, ha disminuido la fuerza negociadora de los sindicatos, que han salido debilitados de este período.

A ello están contribuyendo también las transformaciones del derecho laboral, en el que habían venido plasmándose los frutos de más de un siglo de luchas obreras.

Asimismo, la fragmentación del mundo laboral y la pronunciada precariedad han mermado la capacidad del trabajo para cimentar una amplia fuerza social y como factor de socialización, de cohesión y de integración cívica.

Estos problemas se han acentuado, igualmente, por la amplitud alcanzada por la externalización y por la deslocalización de la producción, que han venido a debilitar aún más la situación de los trabajadores en las empresas.

Han sido años también en los que la cultura (o la subcultura) obrera anteriormente existente se ha visto gravemente minada.

Hace años aludí a los siguientes aspectos de esta crisis: crecientes fraccionamiento y disgregación en los planos laboral y residencial; menor diferenciación respecto al resto de la sociedad; disminución de la influencia de la clase obrera en la sociedad; reducción del peso relativo del tejido asociativo obrero, lo que ha coincidido con la aparición de otros movimientos sociales transversales; menor importancia del trabajo como factor de socialización y como elemento cultural; pérdida de fuerza de las creencias específicamente obreras, así como del lenguaje, de los símbolos y del sentido de pertenencia (a ello me referí en mis trabajos "El declinar de la cultura obrera tradicional" y "Las funciones del trabajo y sus crisis contemporáneas", 2001, pp. 134-162).

Las izquierdas, perplejas y a la defensiva

El reforzamiento de las derechas conservadoras fue posible gracias al resquebrajamiento de la gran alianza social sobre la que descansó el Estado del bienestar en su período dorado. Disminuyó el volumen y la importancia social de la clase obrera tradicional. Eso hizo que, por un lado, fuera más difícil la movilización de los trabajadores de los servicios a falta de la referencia-guía de la clase obrera industrial; por otro lado, las clases medias pasaron a ser más permeables a los mensajes de los partidos conservadores. Las modificaciones en la estructura de las clases sociales en las últimas décadas del siglo XX acabaron favoreciendo a las derechas.

Las perspectivas propias de la socialdemocracia europea en las décadas de posguerra, basadas en la conjunción de la intervención estatal de corte keynesiano para asegurar el nivel del consumo y de las políticas redistribuidoras, quedaron gravemente tocadas tras la crisis económica de los setenta, la ofensiva conservadora y la creciente globalización económica. La socialdemocracia, que había encarnado esa conjunción, enmudeció.

A ello se agregó, a finales de los ochenta y comienzos de los noventa, el derrumbe de la mayor parte de los regímenes del denominado *socialismo real*, con la Unión Soviética a la cabeza.

Su desmoronamiento vino a confirmar la invalidez de su sistema sociopolítico y económico y la falta de fundamento de su pretensión de constituir un modelo alternativo viable y satisfactorio.

El descrédito de las dictaduras ejercidas por los partidos comunistas asestó un golpe poco menos que definitivo a las identidades colectivas comunistas, que quedaron reducidas a una mínima expresión.

A partir de entonces finalizó una época marcada por el enfrentamiento entre los dos grandes bloques, el hegemonizado por los Estados Unidos y el encabezado por la Unión Soviética. El mundo conoció una progresiva unificación de las formas económicas y se reforzó el mercado mundial, al que se sumó decididamente la URSS y en el que se sumergió resueltamente China, esta última todavía bajo la dictadura del Partido Comunista.

Si en 1917 se inició una época en la que los movimientos anticapitalistas podían tomar como referencia a una organización social diferente –inicialmente la de la URSS–, en los años noventa se asentó una nueva situación con la casi total ausencia de referencias alternativas.

El derribo del Muro de Berlín, en 1989, tomado como acontecimiento simbólico de la defunción del *socialismo real*, señaló el fin de una época.

En el último cuarto del siglo XX, la izquierda europea occidental, que había cosechado éxitos relevantes en las décadas anteriores, se encontró falta de útiles para encarar adecuadamente las nuevas dificultades.

La izquierda seguía dependiendo de instrumentos principalmente nacionales, en tanto que la economía desbordaba crecientemente los marcos nacionales y definía un espacio en el que los intercambios eran cada vez más libres y fluidos. Los medios para regular las economías nacionales se tornaban ineficaces para operar en una arena internacional muy interconectada, en la que los movimientos económicos se desplegaban vigorosamente.

La globalización económica encontraba frente a ella un archipiélago de poderes políticos nacionales, cada uno de ellos sumamente condicionado por sus condiciones particulares y carentes de resortes para extender los sistemas reguladores nacionales a la arena internacional.

Hasta los propios sindicatos nacionales se las ven y se las desean para impulsar una acción internacional digna de tal nombre. Y esto a pesar de hechos como la creación en Viena, el 1 de noviembre de 2006, de la CSI (Confederación Sindical Internacional), con la participación de 306 sindicatos con 168 millones de afiliados en 170 países.

Los países europeos se encuentran con una situación económica internacional en la que les resulta muy difícil competir con las potencias emergentes (los *dragones asiáticos*, primero; China, Brasil, Rusia, India, Sudáfrica… después), y en la que no aciertan a frenar los procesos de deslocalización y la externalización de la producción, y tampoco la importación de unas mercancías de bajo coste producidas en penosas condiciones laborales.

Como ha advertido Norman Birnbaum, «la movilidad del capital ha provocado la desindustrialización en las democracias industriales. El empleo en los sectores técnico y de servicios es inseguro, y ahora se ve amenazado por la mano de obra barata en el resto del mundo. No existen instituciones internacionales capaces de proteger el empleo y las normas laborales en las viejas economías industriales y, al mismo tiempo, para aumentar las rentas y la protección social en las economías emergentes. (...) La movilidad mundial del capital, los cambios demográficos que afectan a los sistemas de seguridad social y a la inmigración, combinados, han dejado a los partidos socialistas europeos en una actitud reactiva, cuando no pasiva y sin habla» (Norman Birnbaum, "La historia y la izquierda", *El País*, 14 de marzo de 2005).

La actual crisis ha mostrado a las claras la imperiosa necesidad de una transformación de las instituciones económicas y financieras mundiales. Pero, al menos de momento, ha puesto de relieve también la incapacidad para llevarla a cabo y para poner en pie mecanismos reguladores adecuados a escala internacional. Esta incapacidad –luego insistiré en ello– no es solo la expresión de la disparidad de intereses de los diferentes países, evidente en el interior de la Unión Europea; es también el resultado de las resistencias de los inversores.

La izquierda ha carecido, y sigue careciendo, de instrumentos adecuados para actuar eficazmente –a la medida de los problemas– sobre la dinámica económica interior e internacional.

En el ámbito de cada país europeo se han reducido las posibilidades de la izquierda de actuar, con un punto de vista propio y diferente del de la derecha, en las cuestiones de la política nacional.

Ello se ha visto determinado por el conjunto de factores a los que he hecho mención en páginas anteriores, concernientes al debilitamiento de la fuerza social de la clase obrera, a su fragmentación, a los efectos de las transformaciones del régimen contractual y al adelgazamiento de los derechos laborales.

A las desigualdades entre hombres y mujeres dentro de las clases trabajadoras, y a la que se da entre trabajadores autóctonos e inmigrados, se ha sumado una desigualdad intergeneracional especialmente nociva.

Consecuencia de todo ello es que ha disminuido seriamente la capacidad de la clase obrera para presionar sobre la derecha y sobre el empresariado en favor de sus intereses. Los anteriores equilibrios entre capital y trabajo están siendo minados, en beneficio de las clases económicamente más poderosas.

La socialdemocracia, a partir de los años ochenta y noventa, se ha encontrado sin proyectos apropiados para afrontar las nuevas condiciones, y los partidos comunistas también.

Para colmo, se ha consolidado la dependencia del electorado centrista (que no desea situarse en el espectro izquierda-derecha y que vota a uno u otro lado según consideraciones prácticas). En el electorado juvenil ha cobrado peso una actitud no solo alejada de las grandes ideologías, sino ideológicamente indefinida, a la que no le dice nada la distinción entre izquierda y derecha.

La situación creada en estos años ha puesto a la defensiva a la izquierda clásica, partidos y sindicatos.

Se ha diluido su *capacidad alternativa*, la dimensión propositiva frente a la derecha. Más aún, buena parte de la izquierda socialdemócrata ha hecho suyas las recetas conservadoras del llamado neoliberalismo económico. Varios de los más importantes partidos socialistas europeos adoptaron una perspectiva en la que el mercado ganaba espacio a costa de la función reguladora y redistributiva del Estado.

En los círculos contestatarios se abrió paso una nueva mentalidad. Los grandes propósitos transformadores cedieron el paso a empeños más modestos; las miradas a largo plazo a las tendencias *cortoplacistas*; las grandes ideas venidas del siglo XIX a otras menos ambiciosas; las pasiones transformadoras y el espíritu revolucionario a un nuevo realismo y a unos empeños más comedidos.

A comienzos de los noventa estaban minados dos de los grandes pilares de la cultura anticapitalista y alternativa: el *mesianismo*, por un lado, relacionado

con el mito de una clase obrera a la que se había otorgado la *misión histórica* de liberar a la humanidad, y, por otro lado, *la tensión utópica*, nutrida por la creencia de que se poseía una idea realmente consistente sobre la organización social que había de ser instaurada.

Este clima cultural eminentemente defensivo y reactivo permeó la actuación de los movimientos sociales y el firmamento de las organizaciones no gubernamentales, al que había de sumarse una parte importante de la juventud más comprometida.

El mayor partido marxista europeo occidental, el Partido Comunista Italiano, que todavía en 1976 había cosechado el 34% de los votos, optó por prescindir del nombre de comunista en noviembre de 1989. Al hacerlo, vino a poner de manifiesto las magnitudes del cambio de época que ponía a prueba a la izquierda europea.

Desgaste del marxismo

La izquierda marxista entró en esos años en un período de acusada desestabilización ideológica.

No fue solo ese sector de las sociedad el que vio que se abría el suelo bajo sus pies. Fue algo más general. «En dos décadas –escribió Georges Balandier–, entre 1966 y 1986, todo se mueve en todos los sentidos, la imagen del ser humano se emborrona, los paisajes sociales están en continua transformación. La incertidumbre se hace arrolladora, el movimiento parece llevarse por delante las ideologías y los grandes sistemas interpretativos…» (Georges Balandier, *Le Magazine Littéraire*, nº 239-240, marzo de 1987, p. 25).

Entre los elementos clave que explican el brusco retroceso del marxismo al final de los años ochenta y comienzos de los noventa, se puede destacar en primer lugar su identificación con unos regímenes dictatoriales autoproclamados socialistas, que hicieron de una interpretación peculiar del marxismo la ideología oficial de sus Estados.

Un segundo elemento fue la mencionada disminución de la credibilidad de los anteriores proyectos de transformación social: el del Estado del bienestar, que sobrevivió en una versión reducida, y el colectivista soviético, que simplemente se vino abajo.

Otro elemento fue la pérdida de vigor en la conciencia de izquierda de la idea según la cual existía un sujeto social transformador, la clase obrera, que conduciría a la sociedad hacia el socialismo. El *nosotros,* que había sostenido la acción de la izquierda, sobre el que descansaban sus expectativas y que estaba en el centro de la cultura obrera, se había deteriorado irreversiblemente.

Han de mencionarse, igualmente, las debilidades intrínsecas del marxismo tanto en el aspecto teórico como en sus funciones ideológicas.

Sus lagunas y defectos teóricos, así como el incumplimiento de sus predicciones más optimistas y el mutismo frente a las dificultades de la izquierda en el último cuarto del siglo XX, lo empujaron hacia una posición marginal.

Las aperturas del marxismo y su entendimiento con corrientes, escuelas y disciplinas que le habían sido ajenas, de lo que he hablado en páginas anteriores, no lograron protegerlo debidamente frente al huracán que cayó sobre él.

Las dificultades ideológicas se vieron agravadas debido a que el marxismo contaba con un asentamiento tan amplio como superficial.

En general, las obras de Marx y de sus sucesores eran poco conocidas en los partidos marxistas. Lo eran algo más cabalmente por una minoría de sus miembros, y, aun en estos casos, de manera bastante parcial. La identificación como marxistas de estos partidos cumplía en buena medida una función topográfica e identificadora; servía para situarlos en el mapa político e ideológico y para distinguirlos de otros partidos, pero no tenía mucha consistencia.

Los marxistas se encontraban cómodos en su condición de tales cuando su ideología gozaba de una posición social y de un prestigio notables. Pero estaban mal pertrechados para desenvolverse en esta nueva época, en la que el marxismo tenía que hacer frente a nuevas y serias dificultades.

A todo ello se unió, avanzados los años ochenta y a lo largo de los noventa, una radical desconexión generacional.

En la mayor parte de la juventud más altruista y activa, partícipe en variadas actividades sociales, se operó un corte drástico con las tradiciones ideológicas de la izquierda. El desconocimiento y la desvinculación no afectaron solo a lo peor de la historia de la izquierda, sino también a lo mejor de ella. La inmensa mayoría de los jóvenes comprometidos optaron por una identificación más liviana y poco o nada referida a las gestas del pasado. Esos jóvenes mostraron, igualmente, un manifiesto desinterés por las grandes ideologías socialistas y comunistas que habían ocupado un lugar tan relevante en parte del siglo XIX y en casi todo el siglo XX. Esto concernía, de manera particular, a la más implantada de todas ellas: el marxismo.

Este empezó a declinar cuando aún estaba saboreando el éxito de su vasta irradiación.

La razón bajo sospecha

La idea de que el pensamiento ilustrado ayudó a generar los totalitarismos no ha dejado de ganar influencia desde la II Guerra Mundial. El libro de Horkheimer y Adorno, *Dialectica de la Ilustración*, escrito en 1944 y publicado en 1947, contribuyó a extender ese tópico.

Sus autores hablaban de *la razón ilustrada* como de una potencia orientada en dos direcciones: hacia la emancipación del intelecto, por un lado, y, a la vez,

por otro lado, al dominio de la naturaleza. Esto último, según Horkheimer y Adorno, acabó propiciando la preponderancia de *la razón instrumental*, centrada en la búsqueda de la eficacia de unos medios progresivamente *independizados* de los fines.

Actualmente se ha convertido en moneda corriente cierto grado de aversión a la razón ilustrada y a la Ilustración, basada en una concepción caricaturesca y reduccionista de ambas, y en un escaso conocimiento de los autores ilustrados. En un sitio web llamado *Decrecimiento*, bajo el título "¿Qué es la cultura occidental?", se define la Ilustración como sigue:

> «El conjunto de ideas –cuyos pilares son una visión mecanicista del mundo y el perpetuo mejoramiento– que iluminan nuestra época moderna en la creencia de que la humanidad evoluciona hacia su punto culminante: 'la civilización cristiana occidental': el supuesto 'fin de la historia' adelantado por Francis Fukuyama gracias a la libertad, la igualdad y el progreso» (texto fechado el 5 de diciembre de 2010).

Tan arriesgada simplificación de la Ilustración se completa con las siguientes apreciaciones:

> «Occidente ha organizado el vivir colectivo en torno a la supremacía de '*la razón*', y en ella se han justificado las diferentes formas de jerarquía y dominación; la invención de estructuras sociales, económicas, políticas, religiosas... son racionales dentro de su propia lógica.
>
> »Quien determina qué es la verdad mediante '*la razón*' legitima su poder: el derecho a la propiedad, el derecho a la conquista, el derecho a la colonización... y éste es siempre un hombre, blanco, culto, rico, urbano... los que definen las lógicas del sentido de las diferentes sociedades occidentales, esto es, los que nos dan un nombre, dicen qué comemos, qué vestimos, ordenan nuestro imaginario colectivo y dan significado a lo que tenemos alrededor».

Esta caricatura obvia lo que las Luces representaron en cuanto a crítica de las potencias tutelares tradicionales, a oposición al oscurantismo, a los tabúes y prejuicios, que velaban la mente, a desarrollo del espíritu crítico, a pasión por la actividad científica, a afirmación de la autonomía individual. Nada de esto parece tener algo que ver con la Ilustración ni merece, por lo visto, ser consignado.

Semejante tratamiento ha venido dando lugar a una curiosa y apresurada *superación* de la Ilustración y de la razón ilustrada, que presenta por de pronto el inconveniente de atribuir al conglomerado de pensadores ilustrados una perspectiva intelectual más homogénea de lo que realmente fue.

Como advirtió Jean Wahl, las diferencias entre los filósofos ilustrados fueron de bulto.

> «Es casi innecesario mostrar las antinomias de la filosofía del siglo XVIII. Incluso si dejamos a un lado a Jean-Jacques Rousseau, vemos cómo esta filosofía afirma, ya sea

el análisis, con Condillac, ya sea la síntesis, con Diderot; un Dios separado del mundo, con Voltaire, o un Dios inmanente al mundo, con Diderot y Helvétius; lo absoluto, con Voltaire, a pesar de todo su relativismo, y el relativismo completo o poco menos de los materialistas. Sobre el progreso, sobre el optimismo, sobre la moral (…) encontramos en estos filósofos, e incluso en el interior de cada uno de ellos, afirmaciones contradictorias…» (Jean Wahl, 1962, pp. 60-1).

En el mismo sentido se pronunció Rubio Carracedo:

«… El proyecto ilustrado era más plural de lo que suele presentarse en los manuales, ateniéndose a la hegemonía posterior de *l'Encyclopédie*; pero se dieron diferencias muy significativas entre los diferentes proyectos ilustrados, algunos de los cuales incluían ya la crítica del modelo mismo (caso de Rousseau) o mostraban discrepancias parciales pero de importancia (casos de Voltaire o de Hume) respecto del concepto de razón calculadora y directiva del progreso. Sin embargo, se tiende a identificar el proyecto ilustrado con la que fue su tendencia hegemónica (el culto de la razón predictiva y tecnológica). De este modo no se puede dar cuenta de la dialéctica interna del proyecto ilustrado ni de sus constantes reformas y reajustes internos, ni de su escisión en el siglo XIX en las dos grandes tendencias, la liberal y la socialista, impulsadas ambas por un mismo afán renovador, aunque de diferente signo y modulación» (José Rubio Carracedo, 1992, p. 22).

La pluralidad de la Ilustración aconseja cierta prevención a la hora de formular juicios sobre *el proyecto ilustrado* o *la razón ilustrada*.

Es cierto, así y todo, que en la ilustración florecieron ideas problemáticas.

M. S. Anderson, entre otros muchos, llamó la atención sobre las ambiciones ilustradas de actuar sobre los comportamientos humanos como se opera en el mundo físico, en vistas a promover unos seres humanos liberados de las autoridades, de los prejuicios y de las creencias tradicionales, al igual que una vida social más justa y feliz. Esta corriente de pensamiento «era profundamente optimista, no tanto acerca de la naturaleza humana como sobre lo que se podía hacer por y para los imperfectos seres humanos por medio de la acción de la razón, expresada en el progreso de la ciencia y en la reconstrucción racional de la sociedad» (1966, pp. 166-7).

Era el optimismo de quienes creían, como el abate de Condillac, el *filósofo de los filósofos*, que «los conocimientos más exactos permiten hacer el mejor uso de la libertad» (1754, p. 275). Condorcet siguió a Condillac; no así Kant, que separó moral y saber, legitimidad y conocimiento.

Pero, a la vez, es preciso destacar lo que la Ilustración representó en tanto que movimiento contrario a la ignorancia, a las verdades reveladas y a las autoridades tradicionales y religiosas, y favorable al derecho a criticar, a la necesidad de razonar, a la defensa de la autonomía de los individuos, portadores de los criterios morales y de la capacidad de razonar, a la promoción de la labor

científica. En estos aspectos hay un antes y un después de la Ilustración, y no solo en Europa sino en la historia de la humanidad.

De cualquier modo, no es raro observar un deslizamiento desde la *desconfianza en la razón ilustrada*, sin que se especifique de qué se está hablando, hasta un distanciamiento, de alcance más amplio, hacia la razón y el racionalismo.

Y, sin embargo, la razón no es lo mismo que el caudal de ideas que florecieron con la Ilustración. Una cosa es *la razón ilustrada* –que, como acabo de señalar, no es un todo tan unificado como tantas veces se supone–, y que parece abarcar una concepción general de la historia, de la sociedad, del ser humano, y otra diferente *la razón*.

La razón hace referencia al modo de pensar; es la facultad de pensar sujeta a determinadas exigencias. La razón se distingue de los sentidos, del instinto, de los sentimientos, aunque muchas veces exista unida a ellos. En su mejor acepción, la razón implica el derecho a criticar y el deber de argumentar de conformidad con unos requisitos.

Bajo este prisma, *racional* es un argumento o un enfoque dotado de razón; su antónimo es irracional o privado de razón. El racionalismo ilustrado supone, como observó Isaiah Berlin, «la proclamación de la autonomía de la razón y los métodos de las ciencias naturales, basados en la observación, como el único método para conocer digno de confianza, y el consiguiente rechazo de la autoridad de la revelación, de las escrituras sagradas y de sus intérpretes reconocidos, tradición, prescripción y toda forma de conocimiento no racional y trascendente…» (Berlin, 1979, p. 59).

Traer a colación determinadas ideas propias de los pensadores ilustrados para poner en cuestión la *razón* y el racionalismo resulta tan arbitrario como imprudente. Como lo es, asimismo, la suposición de que en *los autores ilustrados*, así en general, se halla el origen del colonialismo, del racismo, del sexismo.

Como ha recordado en un brillante libro Robert Darnton (2002), los pensadores del siglo XVIII, que integraron lo que ha pasado a la historia como la Ilustración, por más que no pudieron eludir muchos de los límites determinados por su época, combatieron los horrores de su tiempo, las tiranías, la intolerancia, y contribuyeron a que la especie humana desplegara sus capacidades racionales de manera más exigente.

Amartya Sen ha remachado oportunamente que el nazismo no destacó precisamente por su racionalismo.

> «Sea cual sea la explicación del fenómeno nazi en Alemania, no puede decirse ni que fuera un modelo impecable de razonamiento humano, ni que los propios nazis resultaran grandes practicantes del debate público abierto. La idea de que hay grupos humanos enteros, como los judíos o los gitanos, que es preciso exterminar no puede sino ofender en gran medida al más elemental ejercicio de la razón humana. Lo mismo puede afirmarse

con respecto a los restantes baños de sangre que tuvieron lugar en el siglo pasado. A veces aparece un peculiar y erróneo diagnóstico que sugiere que, de algún modo, fue el enaltecimiento de la razón durante la Ilustración, desde mediados del siglo XVIII, lo que explica los campos de concentración nazis, los campos de prisioneros de guerra japoneses y la violencia de los hutu contra los tutsis en Ruanda. Me cuesta entender por qué hay analistas que dan esa explicación de tales hechos, vista la cantidad de datos a nuestro alcance que muestran de forma concluyente que detrás de todo ello no había gente conducida por la razón sino arrastrada por las pasiones. De hecho, la razón hubiese podido desempeñar un papel fundamental para moderar tamañas calamidades…» (2004).

Michael Albert, en un sugerente artículo titulado "Antirracionalismo" (1999), cuenta algunas sabrosas anécdotas. Poco tiempo antes de redactar su artículo, en una reunión de activistas y académicos en Amherst (Massachussetts), uno de los asistentes había sido tachado de "demasiado lógico". No se le criticaba por servirse erróneamente de la lógica sino por hacer un "uso excesivo" de ella. Se le acusó de presentar demasiadas evidencias, hipótesis y argumentos y pocas "descripciones emotivas", cosa considerada como manifiestamente imperdonable.

Con el desprestigio de la razón, no solo en los círculos reaccionarios sino también en los de izquierda, han proliferado las actitudes antirracionales y un pensamiento poco exigente, en general, que se da la mano con una crítica de la ciencia, no siempre muy ponderada ni atinada, a la que me referiré a continuación.

Un inciso sobre la crítica de la ciencia

Tengo que evocar la crítica de la ciencia, una de las vertientes más relevantes de la historia de las ideas de la izquierda de los años a los que se refiere este capítulo.

Desde finales de los años sesenta y comienzos de los setenta se escucharon bastantes voces críticas respecto a *la ciencia* –o, para ser más exactos, a algunas de las dimensiones de la ciencia–, en Estados Unidos, en Italia, en Francia…

Lucio Colletti recordó la implantación en Italia, en medios de izquierda, de una *crítica de la ciencia* que hacía hincapié en su "carácter de clase":

«Un grupo de profesores universitarios de física de extrema izquierda (algunos de los cuales habían perdido desde hacía tiempo el gusto por su trabajo, mientras que otros no lo habían adquirido todavía) publicaron [en 1976] una sobria selección de artículos y ensayos, bajo el título de *L'ape e l'architetto. Paradigmi scientifici e materialismo storico*. La tesis de la "naturaleza de clase" de la ciencia se afirmaba abiertamente. El condicionamiento histórico-social de la ciencia y, por tanto, los intereses de clase que de él se derivaban, se introducía, según los autores, hasta el interior de la propia estructura teórica de la ciencia. (…) Las relaciones capitalistas de producción influían en la ciencia, en lo más íntimo y desde su interior. Determinaban sus contenidos y sus

métodos, sus problemas y sus instrumentos teóricos. La convertían así en un saber "de clase"» (1982, pp. 61-2).

En las ciencias sociales, una variedad de la crítica al *carácter de clase de la ciencia hegemónica* consistió en descalificarla por el hecho de que no era marxista. *La ciencia social debía ser marxista*.

> «Hasta donde las ciencias sociales han desarrollado una teoría –aseguraba Steen Folke en un artículo elocuentemente titulado "Por qué una geografía radical debe ser marxista"–, esta teoría ha reflejado los valores y los intereses de la clase gobernante. Los mecanismos fundamentales de nuestro sistema social –el mecanismo del mercado, la búsqueda del beneficio, etc.– rara vez han sido puestos en cuestión. Cuando las ciencias sociales han intentado tratar problemas sociales, esto se ha hecho dentro de la estructura de la sociedad capitalista. Algunas veces, esta limitación ha sido explícitamente establecida; más frecuentemente, ha sido tácitamente asumida» (Folke, 1972, pp. 5 y 6).

Las críticas abarcaban variados aspectos: las relaciones entre ciencia, Gobiernos, industria y sociedad; la ciencia y la producción de armamentos; la toma de decisiones sobre de los programas de investigación; las prioridades de la labor científica en relación con las necesidades sociales y con las de los pueblos del Tercer Mundo… (Jon Beckwith, 1986, pp. 165 y ss.). La crítica iba unida a la denuncia de las teorías susceptibles de justificar la opresión de las mujeres o de las minorías étnicas (en los setenta se difundieron en los Estados Unidos teorías sociobiológicas, que explicaban en términos deterministas biológicos insuperables la subordinación de las mujeres y de las etnias minoritarias) (véase el excelente libro de Daniel Soutullo, *Biología, cultura y ética*, 2005, y también 2006, pp. 239 y ss.).

La crítica de la ciencia puso de relieve los lazos existentes entre la actividad científica y el afán por aumentar los beneficios empresariales. También resaltó los vínculos entre ciencia y Gobiernos, destacando la proyección bélica de una parte de la labor científica, lo que suscitó una oposición activa a la investigación dirigida a la producción de armamento. Las críticas a la ciencia formuladas en la segunda mitad del siglo mostraban la inquietud causada por la producción y posible uso de las armas nucleares. Asimismo se ponía de manifiesto una actitud crítica hacia los experimentos de clonación, los organismos modificados genéticamente o las nanotecnologías.

Las corrientes críticas han solido insistir en la presión de las instituciones políticas o de los grupos de interés sobre la labor científica, o en los factores culturales y psicológicos que condicionan la actividad científica, poniendo en cuestión las pretensiones de objetividad exageradas. Se ha subrayado también la dependencia de una parte del personal docente universitario de ingresos provenientes del sector privado. Es notorio que en Estados Unidos y en otros países

hay profesores que, además de sus sueldos universitarios, perciben ingresos como asesores de empresas privadas, y que en sus artículos y libros defienden los intereses de esas empresas.

La sociología de la ciencia ha puesto de manifiesto que la labor científica está influida por factores que la envuelven, como son las clases sociales, el mundo institucional, los ejércitos, las empresas… Sobre el quehacer científico pesan múltiples cortapisas políticas, económicas, sociales, culturales, religiosas.

De una u otra forma se ha consolidado un punto de vista crítico *sobre la ciencia* que abarca cuestiones muy variadas, desde la función social de la ciencia hasta la consideración de los métodos científicos o el valor de los conocimientos científicos.

Tras la voz *ciencia* se cobijan al menos seis campos de conceptos diferentes:

1) La actividad científica, sus procedimientos y normas (una labor destinada a lograr conocimientos relativamente fiables, en los que pesen poco las creencias y las ideologías, unos conocimientos alcanzados a través de procedimientos y criterios comparativamente rigurosos).

2) Los resultados obtenidos (las teorías y los saberes adquiridos).

3) La comunidad o las comunidades de profesionales de la ciencia (su formación, su caudal teórico, sus ideas, sus capacidades, sus valores, las condiciones en las que se lleva a cabo su trabajo en las universidades o en los centros de investigación).

4) La aplicación de los conocimientos científicos –cada vez más proyectados hacia la práctica– en los campos de la tecnología o de la producción.

5) El entramado político institucional que interviene más directamente en la esfera científica y que determina las políticas públicas científicas (sus prioridades, los recursos públicos destinados a la formación y a la investigación, los objetivos marcados y los límites fijados a la proyección de la ciencia en el plano tecnológico, la utilización de la ciencia para políticas de poder, interior o internacional, su relación con la vida política y las prácticas democráticas y no democráticas…).

6) Las empresas, las fundaciones y las instituciones económicas privadas partícipes de la labor científica (a través de subvenciones a programas de investigación, mediante becas o por medio de la investigación que promueven y controlan directamente).

Cada uno de estos campos, que configuran el archipiélago multiforme de la ciencia, constituye una realidad diferenciada que, como tal, reclama juicios particulares.

Las críticas justas y necesarias referentes a las presiones ejercidas sobre la actividad científica o sobre su función social, política, ideológica, económica cuando se pone al servicio de intereses minoritarios o de objetivos antidemocráticos,

se funden, y confunden a menudo, con las críticas que abordan problemas como el del valor del saber científico de manera excesivamente sumaria y superficial, dando lugar, en ocasiones, a puntos de vista lisa y llanamente anticientíficos.

No ha sido raro que se pasara de aquello que es materia común de la sociología de la ciencia –las condiciones sociales en las que se realiza la labor científica– a la sospecha, cuando no a la afirmación categórica, de que el conjunto de la ciencia está irremisible y gravemente viciado por las condiciones sociales en las que se desenvuelve el trabajo científico.

En contra de estas presunciones, Beckwith recordó la hostilidad mostrada hacia las investigaciones en biotecnología. «No obstante –adujo–, la biotecnología no es inherentemente destructiva ni se desarrolló como forma de control social. Existen significativos beneficios potenciales para la sociedad en términos médicos (las vacunas, por ejemplo) y de productos industriales e investigación biológica fundamental» (1986, p. 177).

El tratamiento de las cuestiones concernientes a la ciencia se hace impracticable cuando se mezclan en un todo –llamado imprecisamente *la ciencia*– los diversos problemas referentes al mundo científico, ignorando las especificidades de cada uno de ellos.

Una cosa es el valor de una teoría científica y otra diferente su utilización en la fabricación de armamentos. Sokal y, antes que él, Margarita Levin trajeron a colación las teorías de la física nuclear en las que se basó la fabricación de las bombas atómicas que destruyeron Hiroshima y Nagasaki. Las teorías eran verdaderas por muy rechazable que fuera su uso en el campo armamentista.

Otro problema diferente es el del sentido de la investigación en ese u otros campos que, por decirlo así, están decididamente *minados*: la investigación sobre gases venenosos, por muy rigurosa y brillante que sea, está destinada a tener una finalidad indefendible.

En las últimas décadas ha abundado una actitud hacia *la ciencia* que, basándose en críticas parciales en alguna de las esferas mencionadas, algunas veces bien fundadas, se muestra injustificadamente contraria a buena parte de las realidades científicas o equipara la ciencia como vía para el conocimiento con la poesía, la literatura o las religiones. Que el arte y la ciencia mantengan diversos nexos no hace que arte y ciencia sean iguales en lo que concierne a la obtención de conocimientos.

> «La concepción de los "nuevos epistemólogos" –ha alertado Bouveresse– combina a menudo de forma desconcertante un entusiasmo desmesurado en lo tocante a la ciencia, considerada inicialmente como un arte de conceptos, de modelos, de teorías y de explicaciones, y una condena sin paliativos de la civilización científica y técnica que se supone que la ciencia ha engendrado directa o indirectamente. La ciencia –o en todo caso cierta ciencia– es culpable de la destrucción de la naturaleza, de la contaminación,

del sobrearmamento, las guerras e, incluso, según algunos, del totalitarismo, los campos de concentración, la tortura y otras muchas cosas por el estilo. Los adeptos de la nueva ciencia sugieren que la situación actual resulta principalmente de la estrechez de miras, del rigorismo y de la intolerancia que caracterizan la concepción racionalista y positivista de la ciencia que ha prevalecido hasta hoy» (Jacques Bouveresse, 1984, pp. 65-6).

En el ámbito de la filosofía de la ciencia se han expresado reproches razonables al realismo ingenuo o a un objetivismo desprevenido debido a que no calibran debidamente las dificultades y los límites del conocimiento científico. Frente a ellos, desde hace mucho tiempo, se observa una actitud circunspecta a propósito de las posibilidades de la ciencia, así como una percepción clara de las diferencias entre ciencias sociales y ciencias de la naturaleza. Todo esto forma parte ya del acervo común de la filosofía de la ciencia contemporánea.

No obstante, la crítica del realismo ingenuo se convierte de vez en cuando en crítica del realismo, a secas, en favor de la renuncia al principio fundamental del realismo (*la realidad existe al margen de cómo la pensemos*) y de un punto de vista enteramente constructivista (*la realidad no es sino una construcción social*).

Por otro lado, con el objetivismo extremo (la excesiva confianza en alcanzar una concordancia perfecta entre el objeto y el pensamiento) es desestimado el anhelo de alcanzar un máximo de objetividad, por más que los resultados de estos empeños puedan mostrarse con el tiempo como incompletos o imperfectos y hayan de ser superados por nuevas teorías, todo lo cual no hace inservible una teoría mientras sea la mejor de la que se dispone.

Con el realismo y la aspiración a la objetividad suele ser puesta en la picota, asimismo, la universalidad de los conocimientos científicos, haciendo eco, por cierto, de una de las viejas tesis de Spengler.

Hoy es ampliamente compartida la idea de que la observación con fines científicos implica elementos culturales y subjetivos.

El conocimiento científico existe indisolublemente permeado por teorías y concepciones o supuestos metafísicos u ontológicos. Nuestra idea de la realidad no es el fruto simple y desnudo de la observación.

La actividad científica precisa de valores de todo orden. Esto concierne a los valores propiamente epistemológicos: meticulosidad en la experimentación o en la observación, exactitud, coherencia, rigor, aplicación de la duda metódica a las conclusiones obtenidas, claridad en la presentación de los resultados… Pero puede extenderse también a los valores morales: modestia respecto a la recepción de los legados anteriores; honestidad para no cometer fraudes, no plagiar y reconocer los propios errores; libertad intelectual; apertura y humildad hacia las críticas recibidas… (David Resnik, s.f., ed. electrónica).

Como digo, no es raro que se pase, con tanta facilidad como escasa prudencia, de una opinión crítica respecto a alguna de las dimensiones de la labor científica

a una generalización del juicio adverso, sin mayor especificación, respecto a ese objeto denominado *la ciencia.*

Michael Albert ha admitido lo bien fundado de muchas de las críticas dirigidas a la actividad científica y a los científicos, y ha destacado la necesidad de la crítica. «Criticar el conocimiento científico y a los científicos forma parte del esfuerzo para comprender el mundo y tratar de mejorarlo. De hecho, esta labor crítica es una tarea central para la ciencia». La crítica es también una manera de ayudar a los científicos. Pero «criticar la razón y la lógica considerándolas el fundamento de los males de la ciencia es un acto erróneo de autolimitación» (1999, p. 6).

La ciencia –sigue Albert– se distingue por «(1) su disposición a cambiar sus ideas en lugar de mantenerlas invariables dogmáticamente; (2) mostrarse abierta a considerar, a un tiempo, múltiples explicaciones contradictorias, al menos mientras no exista una forma convincente de escoger entre ellas; (3) el rechazo de la autoridad o de los logros pasados a la hora de enjuiciar las afirmaciones de cualquier persona; (4) la consideración de la experiencia como el árbitro principal ante cualquier problema» (ídem, p. 7).

En los años que estoy observando en el presente capítulo, una determinada crítica de la ciencia fue impulsada por algunas autoras feministas (Sokal, 2009, pp. 161 y ss.), las cuales suponían que la revolución científica del siglo XVII «desplazó un universo centrado en lo femenino (*espiritual, hermético, orgánico, geocéntrico*) a favor de uno centrado en lo masculino (*racionalista, científico, mecánico, heliocéntrico*)». Sokal discute, atinadamente a mi juicio, esa representación de lo anterior y de lo posterior, esto es, el supuesto carácter femenino de lo anterior y la inversión posterior.

Luce Irigaray atribuyó al lenguaje filosófico establecido una naturaleza racionalista, lo que a su juicio lo contamina, y patriarcal. Este punto de vista fue objeto de muchas críticas, entre las que figuran las de la feminista Michèlle Le Doeuff, quien puso de manifiesto que la racionalidad y la razón no tienen un carácter masculino, como tampoco lo posee el método científico (1998).

Algunas veces la afirmación de la naturaleza masculina de ciertas concepciones se llevó a cabo de forma especialmente forzada, como cuando la propia Luce Irigaray sostuvo temerariamente que la mecánica de los fluidos ha merecido menor atención de las comunidades científicas que la mecánica de los sólidos debido a que la fluidez se asocia a lo femenino y la solidez a lo masculino. De ahí, ha sostenido, que los fluidos hayan sido erradicados de la ciencia.

Uno de los sociólogos más influyentes en los movimientos alterglobalizadores, Boaventura de Sousa Santos, ha creído hallar una correspondencia estricta entre la “globalización neoliberal” y la “ciencia moderna occidental”.

> «Dado que la globalización neoliberal es hegemónica, no extraña que se ancle en el conocimiento, no menos hegemónico, de la ciencia moderna occidental. Por eso las prácticas y los saberes que circulan en el Foro Social Mundial tienen su origen en supuestos epistemológicos (qué se toma en cuenta como conocimiento) y ontológicos (qué significa ser humano) muy distintos» (2005, p. 25).

Así y todo, De Sousa Santos, admite que los movimientos a los que se refiere «recurren al conocimiento científico y tecnológico hegemónico», y que «las prácticas contrahegemónicas son principalmente prácticas de saberes no científicos, saberes prácticos, muchas veces tácitos, que deben ganar credibilidad para poder dar, a su vez, credibilidad a dichas prácticas» (ídem, pp. 26-7).

Alan Sokal ha rescatado un texto del que fue primer ministro de la India, Jawaharlal Nehru, en el que elogiaba «el talante intrépido y a la vez crítico de la ciencia, la búsqueda de la verdad y de conocimientos nuevos, el rechazo a aceptar nada que no se haya comprobado, la capacidad de modificar conclusiones antiguas ante datos nuevos, la confianza en los hechos observados y no en la teoría preconcebida, [y] la dura disciplina mental. (…) El enfoque y talante científicos son, o deberían ser, un estilo de vida, una conducta del pensamiento, un método de actuación y asociación con el prójimo» (en Sokal, 2009, p. 378).

Estas líneas, que datan de 1944, han merecido los más acerados reproches. El punto de vista de Nehru fue tachado despectivamente de *ultrapositivista*, *pseudoempirista* e *hijo póstumo del colonialismo*.

Sokal hace referencia a los críticos indios contemporáneos de las ideas de Nehru y resume *los tres dogmas centrales* que emergen en sus obras:

> «- *La ciencia contemporánea es fundamentalmente violenta y explotadora*, tanto hacia la naturaleza como hacia los seres humanos. Esta violencia no es fruto solamente del mal uso que se hace del conocimiento científico a través de una tecnología militarista, opresiva económicamente o ecológicamente insostenible, sino que es inherente a la visión científica contemporánea del mundo en sí.
>
> »- *La pretensión de universalidad y objetividad de la ciencia es ilusoria*. La ciencia contemporánea no es, en realidad, nada más y nada menos que la etnociencia de Occidente; el "conocimiento" científico contemporáneo, lejos de ser objetivo y universal, está empapado de los valores occidentales. Otras formas de conocimiento son igualmente válidas; en ocasiones, superiores.
>
> »- Todas las civilizaciones tienen el derecho de crear su propia ciencia, de conformidad con sus propias tradiciones» (Sokal, 2009, p. 381).

En los círculos ideológicos que estudia el presente libro se le suponen a la ciencia con frecuencia una serie de taras congénitas y un irreductible servilismo hacia los poderes (occidentales) establecidos. La literatura sobre el particular es abundante. Julio C. Valdez sostiene lo que sigue:

> «Aunque no puede afirmarse que surge del poder, estrictamente hablando, sin duda tiene que ver con él; el nazismo es la manifestación más perversa de esta afirmación. La racionalidad instrumental, apoyada en la ciencia, está en la base de todas las relaciones de dominación. De ahí que la supuesta neutralidad política del científico, su ostentosa indiferencia moral, ha llegado a tener un precio muy alto» (Julio C. Valdez, 2004).

Pretende, por lo demás, que esa línea de desarrollo de la ciencia puede ser sustituida ventajosamente por otra capaz de aportar buenas soluciones allí donde aquella ha naufragado. Según algunos autores, es a América Latina a la que le ha correspondido el honor de reemplazar ventajosamente a la ciencia occidental.

La clave de bóveda de *los nuevos paradigmas*, al decir de Julio C. Valdez, se encuentra en la subjetividad y en la acción. «El proceso de conocimiento, como tal, no se limita a generar saber sino también a orientar la acción». El hallazgo al que, según este autor, hemos de recurrir es la *investigación acción participativa,* el paradigma que trata de vincular conocimiento y transformación social, y que sin duda puede resultar provechoso en algunos campos de las ciencias sociales, pero no en otros y difícilmente en las ciencias de la naturaleza.

El autor menciona como ejemplos de tal paradigma la teología de la liberación, la teoría de la dependencia (difícilmente relacionable con la investigación-participación), la educación popular (vinculada con la gestación de una conciencia crítica).

El escrito al que aludo desemboca en un llamamiento orientado más a designar objetos de conocimiento que a proponer pautas metodológicas para la investigación.

> «El conocimiento latinoamericano debe suponer una apertura constante hacia lo humano concreto, hacia la vida cotidiana, hacia las memorias íntimas de los pueblos, mientras prefigura esquemas sociales de solidaridad, equidad, justicia. Ello implica una problematización creciente en un mundo pluridimensional, multiforme y polisémico».

Finalmente, se desliza explícitamente hacia conocidos lugares del irracionalismo:

> «Desde el punto de vista epistemológico, conviene plantearse la superación de la visión racionalista del conocimiento, para lo cual habrá que incluir en la generación del conocimiento lo irracional y antirracional, el desorden, la paradoja, así como relativizar lo que hasta ahora se ha considerado rutinario, la llamada superstición. Así se crea un suelo propicio para el florecimiento de la religiosidad, de lo sagrado, espacio privilegiado para la búsqueda del sentido de la vida desde una óptica que trasciende la inmediatez y lo utilitario» (Julio C. Valdez, 2004).

Cada cual puede formarse una opinión acerca de los progresos (o de los desastres) que puede traer prescindir de una visión racionalista del conocimiento

para abrazar con tamaño entusiasmo el irracionalismo, el antirracionalismo y la superstición con la esperanza de obtener un mejor conocimiento (véase el capítulo IX de mi libro *Pensamiento crítico y conocimiento*, 2009, pp. 126 y ss.).

En las últimas décadas, ha aflorado con fuerza el *pensamiento mágico*, que implica, además del rechazo del racionalismo, la apología de lo irracional, la aceptación de teorías no susceptibles de ser sometidas a comprobación –y sobre las que, por lo tanto, no es posible debatir–, la subestimación de los hechos, la desconsideración –cuando no el desprecio– de las reglas de la lógica (por lo visto, otro detestable invento occidental), la equiparación de la ciencia con la religión en tanto que productoras de conocimiento, la concepción del sentimiento o de la sensibilidad como enfrentados a la razón y en competencia con ella. «No es casual –afirma un autor admirativamente– que en el pensamiento andino, la apelación a la sensibilidad sea más importante que la apelación a la razón» (Sebastián Endara, 2011).

Paul Feyerabend sostuvo inapelablemente que no hay nada en la ciencia moderna que la sitúe por encima de los mitos, de la magia o de la astrología y que la ciencia es *la más reciente, la más agresiva y la más dogmática de las instituciones religiosas*.

> «La tesis central de Feyerabend es que no hay ninguna diferencia entre las hipótesis razonables y las descabelladas ni, por cierto, entre la ciencia y todo aquello que no lo es (…). Su consigna es que existe una única regla para el conocimiento: *todo vale*. Está dispuesto a defender la afirmación más trillada o la más estrafalaria, no reconoce "ninguna regla, ni siquiera las de la lógica" y disfruta confundiendo a los racionalistas mediante la invención de razones convincentes para doctrinas poco razonables» (Mario Bunge, 1983, en 2010, pp. 93-4).

Otros muchos autores han avanzado con parecida intrepidez por el surco abierto por Feyerabend, mereciendo un condescendiente aplauso de sectores de las izquierdas alternativas.

> «De cuantos mitos se han ido dotando las diferentes culturas, el de la ciencia es sin duda el más intransigente, el que mayor celo ha puesto en la persecución de cualesquiera otras constelaciones míticas. El *fundamentalismo científico* es la aportación del imaginario europeo al panorama actual de los integrismos» (Emmanuel Lizcano, 2006, p. 237).

En bastantes personas de izquierda ha anidado una radical desconfianza hacia la idea misma del conocimiento científico como «un conocimiento conquistado arduamente, en el cual tenemos más confianza que en una opinión, un conocimiento obtenido de oídas o una simple creencia» (Peter B. Medawar, 1984, p. 15).

En ciertos ambientes está mal vista la idea de que la ciencia representa el tipo de conocimiento más rico, riguroso y valioso, y que suministra los saberes menos inseguros.

El recientemente desaparecido Martin Gardner, en la introducción de su magnífica obra *¿Tenían ombligo Adán y Eva?* (2001), advertía de las dificultades para deslindar con criterios claros el ámbito de la ciencia del de las seudo-ciencias. Pero, proseguía, de ello no se sigue que ambas sean equivalentes. Por el contrario, dedicó cientos de páginas a la crítica de las seudociencias, y destacó que uno de los principales objetivos del *Skeptical Inquirer*, publicación en la que colaboró durante muchos años, era precisamente examinar críticamente las seudociencias.

Carl Sagan, en su obra *El mundo y sus demonios* (1997), se mostró sumamente severo hacia algunas de las facetas de la ciencia, especialmente en los Estados Unidos.

> «Sé que la ciencia y la tecnología –escribió– no son simples cornucopias que vierten sus dones al mundo. Los científicos no solo concibieron las armas nucleares; también agarraron a los líderes políticos de las solapas para que entendieran que su nación –cualquiera que esta fuera– tenía que ser la primera en tenerlas. Luego fabricaron más de sesenta mil. Durante la Guerra Fría, los científicos de Estados Unidos, la Unión Soviética, China y otras naciones estaban dispuestos a exponer a sus compatriotas a la radiación –en la mayoría de los casos sin su conocimiento– con el fin de prepararse para la guerra nuclear. (…) Son conocidas las atrocidades perpetradas por los médicos nazis. Nuestra tecnología ha producido la talidomida, el CFC, el agente nervioso, el gas nervioso, la contaminación del aire y del agua, la extinción de especies e industrias tan poderosas que pueden arruinar el clima del planeta» (capítulo I de la edición electrónica).

Pero Sagan, lejos de tomar pie en estas lacras evidentes para rechazar la ciencia, la defendía firmemente, no sin admitir que *la espada de la ciencia es de doble filo*.

> «… No podemos limitarnos a concluir –aseveraba– que la ciencia pone demasiado poder en manos de tecnólogos moralmente débiles o de políticos corruptos enloquecidos por el poder, y decidir, en consecuencia, prescindir de ella. Los avances en medicina o agricultura han salvado muchas más vidas que las que se han perdido en todas las guerras de la historia. Los avances en transportes, comunicaciones y espectáculos han transformado y unificado el mundo» (cap. I).

Más eficaz y razonable que repudiar la ciencia puede ser ejercer una presión cívica sobre las orientaciones institucionales y tratar de poner en marcha controles susceptibles de detectar y combatir los usos nocivos de la ciencia. Pero en ningún caso resuelve nada intentar borrar del mapa los saberes científicos y la manera de pensar científica, antifundamentalista y crítica.

El declinar del marxismo y *La condición posmoderna*

A mediados de los ochenta inicié una labor de reflexión crítica sobre el marxismo. Comenzó con el libro *La clase obrera en Marx* (1986) y tuvo un desarrollo más amplio en *La sombra de Marx. Estudio crítico sobre la fundación del marxismo (1887-1900),* publicado en 1993.

Huelga decir que quienes, entre los marxistas de mayor edad (y entre los jóvenes que les seguían), decidieron hacer de la *defensa del marxismo* un empeño primordial no podían ver con buenos ojos una reconsideración crítica que no se circunscribiera a algunos aspectos parciales.

Aquellos sectores de la izquierda, en lugar de hacer el duelo de sus ensoñaciones de los años sesenta, setenta y ochenta, se recrearon y se reafirmaron en ellas.

Los jóvenes que se incorporaban a actividades solidarias en los años noventa, por su parte, no sentían mayor curiosidad por el marxismo. Simplemente, *no eran marxistas*, pero tampoco les preocupaba tener que explicar por qué. Solo una muy exigua minoría estaba interesada en profundizar en los problemas suscitados por el marxismo tanto en sus facetas teóricas como en su función de ideología configuradora de campos sociales.

El caso es que, en la mayor parte de los casos, cuando hubo "superación" del marxismo no se trató de procesos reflexivos, racionales, con conocimiento de causa, sino más bien de un "pasar al lado", ignorando ese objeto llamado *marxismo*.

El marxismo, en ocasiones, fue descalificado; otras las más, simplemente no fue un objeto de interés; fue arrinconado, cayó, sin más, pero apenas fue conocido y criticado.

Esto facilitaría, años después, la vuelta de algunas ideas marxistas, a las que se adhirieron algunos jóvenes, desconocedores del original y también de los puntos de vista críticos sobre el mismo. En los noventa y en la primera década del siglo XXI se reprodujeron procesos, tan repetidos en la historia, de retorno de lo viejo como si fuera nuevo, o bajo atuendos nuevos.

Algo anterior al ocaso generalizado del marxismo fue la publicación de *La condición posmoderna* (1979), de Jean-François Lyotard, el cual habló del fin de lo que llamó los *grandes relatos* (o *metarrelatos*). Entendía por tales las grandes interpretaciones que conciben la historia como una ruta orientada hacia una finalidad. A su juicio, esos grandes relatos habían venido legitimando los saberes establecidos.

> «Simplificando al máximo, se tiene por "posmoderna" la incredulidad respecto a los metarrelatos. Esta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero este progreso, a su vez, la presupone» (1979, p. 10).

«La modernidad (…) ha intentado dar una respuesta, a la vez filosófica y política, al romanticismo y al dandysmo, es decir, que ha intentado producir algo que se puede llamar "gran relato"… (…) Mi hipótesis de trabajo es que, para la mayor parte de las sociedades contemporáneas, estos relatos no son creíbles y ya no bastan para asegurar como pretendían, un vínculo político, social y cultural» (1981, p. 69).

Años después, en *La condición posmoderna explicada a los niños* (1986), precisó así su punto de vista:

«Los "metarrelatos" a los que se refiere *La condición posmoderna* son aquellos que han marcado la modernidad: emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista…» (1986, p. 29).

«Los grandes relatos bajo los cuales intentamos ordenar la infinidad de acontecimientos [son]: el relato cristiano de la redención del pecado de Adán por amor, el relato ilustrado de la emancipación de la ignorancia y de la servidumbre por medio del conocimiento y del igualitarismo, el relato especulativo de la realización de la Idea universal por la dialéctica de lo concreto, el relato marxista de la emancipación de la explotación y de la alienación por la socialización del trabajo, el relato capitalista de la emancipación de la pobreza por el desarrollo tecnoindustrial…» (ídem, p. 36).

Aunque uno de esos *grandes relatos* era el marxismo, ni Lyotard ni ninguno de los autores calificados de *posestructuralistas* o *posmodernos* emprendió una crítica pormenorizada del mismo. Más bien optaron por otros paradigmas.

Hallamos en Lyotard, con todo, algunas críticas como la que sigue:

«Marx detecta el funcionamiento oculto del capitalismo. En el corazón del proceso de emancipación y de toma de conciencia, sitúa la desalienación de la fuerza de trabajo. Cree así haber identificado y denunciado el crimen original del que nace la desdicha de la modernidad: la explotación de los trabajadores. Y, como un detective, imagina que revelando la "realidad", es decir, la sociedad y la economía liberales, mostrándolas como una falsificación, permite a la humanidad huir de esa gran peste. Sabemos hoy, sin embargo, que la Revolución de octubre, bajo la égida del marxismo, no hizo –como ha sucedido y sucederá con toda revolución– sino reabrir la misma herida. La localización y el diagnóstico pueden cambiar, pero la misma enfermedad brota de nuevo con estas reescrituras. Los marxistas han creído que trabajaban por la desalienación de la humanidad, pero la alienación de los seres humanos se ha repetido, aunque quizá algo desplazada» (1988, p. 37).

Lyotard tuvo razón en resaltar la importancia de los grandes marcos ideológicos (los *grandes relatos*, en su léxico) para legitimar las políticas y para dar sentido a los hechos, a las vidas de los seres humanos, a sus agrupaciones y actividades.

En relación con el hundimiento de los grandes relatos, si bien Lyotard tuvo el acierto de captar uno de los acontecimientos mayores de la época, su diagnóstico fue certero solo parcialmente, y no con el alcance general que él le dio. No todas las grandes ideologías se encontraron faltas de raíces sociales. El mismo año en el que se publicó *La condición posmoderna* triunfó la *revolución islamica* iraní, que había de tener amplias resonancias en las sociedades musulmanas. Bastantes *grandes relatos* (los islamismos, diversos fundamentalismos católicos y evangélicos, muchas ideologías nacionalistas…) siguen perteneciendo al mundo de los vivos.

En 1997 escribí lo que sigue sobre este particular:

> «Los grandes relatos reinantes en los siglos XIX y XX han sufrido un acusado desgaste. Pero a) el campo de observación de Lyotard se circunscribe a los países occidentales (sus apreciaciones sobre la caducidad de los *grandes relatos* no valen igualmente para el resto del planeta); b) ni siquiera en Occidente está claro que la *función metanarrativa* haya perdido del todo sus cimientos, como sostiene Lyotard. Cuesta pensar que determinadas facetas de esa función (proporcionar representaciones *seguras* del mundo y del curso histórico, afrontar las grandes amenazas, afianzar identidades colectivas, legitimar a los poderes establecidos…) puedan *alimentarse* suficientemente con *pequeños relatos* y con la obtención de buenos resultados. No hay que descartar la reactivación de algunos *grandes relatos* viejos o la aparición de otros nuevos o de sucedáneos parecidos. Sobre este particular interesa mantener abiertos más interrogantes de los que apunta Lyotard» (1997, p. 117).

Volviendo la vista sobre los procesos ideológicos en la izquierda, sería una mala representación de cuanto acaeció en esos años la que dibujara aquellos acontecimientos ideológicos como una pugna entre marxistas y antimarxistas. No es difícil comprobar que muchos de cuantos relajaron su vinculación con el marxismo, siguieron siendo personas de izquierda y hasta marxistas en cierto grado.

En el importante retroceso del marxismo se trasluce un sinfín de experiencias personales, de procesos que se desarrollaron en miles y miles de conciencias, marxistas hasta entonces pero que no resistieron, en tanto que tales, las pruebas a las que sometió esta nueva época a su ideología.

Ese vaivén se vio auspiciado por el hartazgo de muchas personas ante tantas décadas de *marxismos oficiales*, de rigidez y dogmatismo, en las que anidó un ansia de emancipación ideológica.

Bien es cierto que este impulso derivó en muchos casos hacia ideas y teorías inconsistentes, superficiales y oscuras, hacia trivialidades estrambóticas, rebuscadas e incomprensibles. Cobró vida una avidez de novedades en un ambiente en el que se aliaba una abundante información acerca de todo tipo de cuestiones y realidades con la extensión de la educación formal y la escasa

exigencia intelectual. Las banalidades posmodernas encontraron una acogida que no merecían. Una multitud sin mucha formación, aunque sí con alguna, se aprestó a sumarse al coro postestructuralista y a opinar y apoyar ideas que quedaban lejos de su preparación intelectual.

Esta situación ha llegado hasta nuestros días. Todo el mundo parece saber de todo. Cualquiera opina sobre casi cualquier cosa, sin distinguir la siempre necesaria libertad de expresión de la competencia para pronunciarse sobre los más complejos problemas teóricos.

Una parte de quienes elaboraron teorías e ideas al margen del marxismo, y que se incorporaron a la *galaxia posmoderna*, eran, ellos mismos, en bastantes casos, cercanos al marxismo y no se identificaban en modo alguno como antimarxistas.

Incluso Baudrillard, en su primera obra original, en 1968, estudió la obra de Marx y trató de aplicar a su teoría crítica de la economía conceptos tomados de la lingüística de Saussure. Aplicó, en concreto, la categoría de *significante* al *valor de cambio* y la de *significado* al *valor de uso* (*El sistema de los objetos*, 1968).

Lyotard marcó distancias con el marxismo, y también con el psicoanálisis, a comienzos de los años 70. Llegó a admitir que el marxismo «puede desarrollarse como saber crítico, planteando que el socialismo no es más que la constitución del sujeto autónomo y que toda la justificación de las ciencias consiste en dar al sujeto empírico (el proletariado) los medios para su emancipación respecto a la alienación y a la representación: esa fue sumariamente la idea de la Escuela de Frankfort» (1979, pp. 70-1).

Años después evocaba en los siguientes términos su relación con el marxismo:

> «Pienso que en el marxismo hay una intuición, una comprensión, no solo de lo social, sino una comprensión de lo que he llamado lo diferente; ahí reside mi distancia insalvable con todo liberalismo en general: en la seguridad de que no es cierto que exista siempre un tribunal competente capaz de juzgar los conflictos. (…).
>
> »Pertenezco a una generación que tuvo que hacer la guerra de Argelia. Cuando el actual presidente de la República [François Mitterrand], entonces ministro de Interior, se encontró ante la primera rebelión argelina, solo se le ocurrió decir que Argelia era Francia, y era cierto que administrativamente se trataba de tres departamentos franceses. (…) [Pero] las tres cuartas partes de los argelinos no tenían estatuto de ciudadanía francesa (yo diría incluso que se trataba más bien de las nueve décimas partes). Y por lo tanto no, Argelia no era Francia; eran departamentos franceses cuya población autóctona no estaba constituida por ciudadanos franceses y entonces eran como inmigrados sin ciudadanía en su propia tierra, y en este sentido no era Francia. (…)
>
> »El marxismo, en este punto fundamental, ha sido algo definitivo para mí. Pero todo lo demás (el estalinismo, el trotskismo, y todo el resto... es otra cosa... y no digamos el maoísmo, ¡qué espanto!). Sobre esta cuestión no he cambiado nunca (desde hace cuarenta años). Lo que sí es absolutamente seguro es que el marxismo ha comprendido que en lo que concierne a algo tan simple como el empleo, hay una diferencia escondida bajo un contrato de trabajo (…): tú me vendes tiempo de trabajo por hacer tal cosa, y yo te

lo compro. Esto quiere decir que la fuerza de trabajo es considerada como mercancía, y esto es un error, ya que tú no eres ninguna mercancía (…). Es como si hubiera dos lenguajes diferentes: uno es el del contrato, el del intercambio; y otro, que es un lenguaje casi ontológico –o en cualquier caso metafísico–, que es el de: el hombre es creador de valores y cuando se compra el tiempo de creación de un hombre no se trata de una mercancía. Esto me parece meridianamente claro» (Entrevista con Jean-François Lyotard realizada por Teresa Oñate, el 13 de diciembre de 1986, publicada en la Revista de Filosofía *META*, vol. 1, nº 2, mayo de 1987. Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Disponible en la Red, http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei).

En Derrida se dio una tardía y singular reivindicación de Marx, cuando, después de la disolución de la Unión Soviética, se desencadenó tanto un repudio de Marx hecho de frivolidad e ignorancia como el reconocimiento de un Marx reducido a la condición de científico social, política y socialmente inocuo.

En sus conferencias pronunciadas en California en abril de 1993, que serían publicadas ese mismo año bajo el título de *Espectros de Marx* (1993), se expresó así:

«Ningún texto de la tradición parece tan lúcido [como el *Manifiesto comunista*] sobre la mundialización en curso… (…). Pocos textos han sido tan luminosos respecto al derecho, al derecho internacional y al nacionalismo. Será siempre un defecto no leer y releer y no discutir acerca de Marx. (…).

»Desde que están en proceso de desaparición la máquina de fabricar dogmas y los aparatos ideológicos "marxistas" (…) no tenemos ninguna excusa, solamente coartadas, para orillar esta responsabilidad. Sin eso, no habrá porvenir. No sin Marx; no habrá porvenir sin Marx. Sin el recuerdo y la herencia de Marx: en todo caso, de cierto Marx, de su genio, de, al menos, uno de sus espíritus» (1993, edición francesa, pp. 35-6).

Y años después, refiriéndose a este texto, respondió con estas significativas palabras al director de un programa televisivo que lo había presentado como *no marxista*.

«Ha dicho usted que yo nunca he sido marxista. Es verdad si eso quiere decir que nunca he sido miembro del Partido Comunista o de un partido marxista ortodoxo (…), pero es cierto que, como toda la gente de mi generación, sin ser marxista, me he alimentado de manera natural con toda la herencia marxista…» (Staccato, diálogo con Daniel Bensaïd, programa dirigido por A. Spire, 6 de julio de 1999).

No hace falta añadir que estas últimas palabras de Derrida podrían haber sido suscritas sin problemas por muchos intelectuales de ese período. Figuran aquí obras ubicadas en las encrucijadas intelectuales del proceso estudiado en el presente capítulo, aunque las primeras de ellas corresponden cronológicamente al período anterior.

Libros de una época convulsa

1967, Jacques Derrida, *De la gramatología*.
1969, Michel Foucault, *La arqueología del saber*.
1970, Roland Barthes, *El imperio de los signos*.
1972, Jean Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo*.
1974, Inmanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundo*.
1974, Luce Irigaray, *Espéculo de la otra mujer*.
1975, Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*.
1978, André Gunder Frank, *La crisis mundial*.
1978, Edward W. Said, *Orientalismo*.
1979, Theda Skocpol, *Los Estados y las revoluciones sociales*.
1979, Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*.
1980, André Gorz, *Adiós al proletariado*.
1981, Jürgen Habermas, *La teoría de la acción comunicativa*.
1981-82, Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*.
1982, Lucio Colletti, *La superación de la ideología*.
1982, Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*.
1984, Fredric Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*.
1984, Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*.
1985, Albrecht Wellmer, *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad*.
1985, Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*.
1985, Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*.
1986, Martha C. Nussbaum, *La fragilidad del bien*.
1986-87, Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*.
1987, Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo*.
1989, David Harvey, *La condición de la posmodernidad: una investigación sobre los orígenes del cambio cultural*.
1990, Edgar Morin, *Introducción al pensamiento de la complejidad*.
1990, Judith Butler, *Género conflictivo*.
1990, Susan J. Hekman, *Género y conocimiento. Elementos de un feminismo posmoderno*.
1991, Charles Taylor, *El malestar de la modernidad. La ética de la autenticidad*.
1992, Ernest Gellner, *Posmodernismo, razón y religión*.

La izquierda y la galaxia ideológica llamada posmoderna

En 1997 dí a la imprenta un libro titulado *Modernidad, posmodernidad (Cuaderno de trabajo)*. Se trataba de una selección de textos sobre la modernidad occidental y sobre la constelación de los pensadores *posmodernos* o *postestructuralistas,* seguida de algunos comentarios míos.

Visto desde mi perspectiva actual, he de reconocer que me equivoqué concediendo a los pensadores postestructuralistas más importancia de la debida. Además, mi crítica de las ideas posmodernas se quedaba corta, lo que indica sin duda que en algunos aspectos estaba más próximo a esas ideas de lo que actualmente me parece razonable. Expresión de esa influencia fue una insuficiente

consideración de los valores de la Ilustración y un excesivo reconocimiento de los méritos del conglomerado posmoderno.

Pero, en fin, la idea misma de una filosofía posmoderna resulta un tanto problemática.

Primero, porque en los pensadores habitualmente incluidos en ella hay bastante del legado moderno. El *post* no es tan claro y firme como el nombre de posmoderno sugiere; la superación de lo moderno en lo posmoderno no es tan evidente ni mucho menos. En el libro que acabo de mencionar señalé algunas coincidencias de los autores posmodernos con la tradición de la modernidad occidental (1997, p. 115).

Y, segundo, porque entre unos y otros autores conceptuados como posmodernos se advierten diferencias de bulto. Por eso acabo de hablar de *constelación* para referirme a algo que está lejos de constituir una escuela de pensamiento. Con todo, y pese a estas necesarias precauciones, ha de tenerse en cuenta que unos y otros autores muestran similitudes de cierta importancia de contenido y de estilo.

Por lo demás, si cronológicamente podemos distinguir un período estructuralista de otro, posterior, posmoderno o postestructuralista, hay autores que pertenecen en cierta medida a ambos (Lacan y Foucault, especialmente). Otro tanto se puede decir de algunos temas, como es el del *fin del sujeto*, al que me referí en el capítulo anterior, que se gesta con el estructuralismo y perdura en el postestructuralismo.

Lo posmoderno está personificado en unos autores relativamente diversos. Jean-François Lyotard fue el primer y principal promotor. Como escribió Derrida, «el pensamiento desde entonces universalizado de la "posmodernidad" le debe, como se sabe, su elaboración inaugural» ("Amistad incombustible", *Liberation*, 22 de marzo de 1998). Fue Lyotard, en efecto, quien presentó inicialmente varias de las ideas más características del pensamiento que, a partir de ahí, se conoció como posmoderno.

Jacques Derrida fue una de sus figuras más relevantes, junto con Jean Baudrillard, Gilles Deleuze, Felix Guattari, Juia Kristeva, Paul Virilio, Michel Serres, Bruno Latour, Luce Irigaray, Gianni Vattimo… Influyeron en el ambiente intelectual posmoderno, y en algún grado pertenecieron a él, como acabo de indicar, Jacques Lacan y Michel Foucault.

En los Estados Unidos, donde las ideas posmodernas han alcanzado gran predicamento, destacó la figura de Richard Rorty.

Muchos de los autores que aquí estoy llamando posmodernos se identificaron con la izquierda.

El Lyotard joven perteneció a Socialisme ou Barbarie, una corriente crítica de izquierda, promovida por Cornélius Castoriadis, contraria al estalinismo, que

condenó la invasión soviética de Hungría de 1956. Posteriormente formó parte de la corriente Pouvoir Ouvrier.

Derrida, como el propio Lyotard, se pronunció en contra de la política colonialista de Francia en Argelia; se opuso a la guerra de Vietnam; apoyó al comienzo las movilizaciones estudiantiles de Mayo del 68; respaldó a los intelectuales checos disidentes y llegó a ser encarcelado en Praga en 1981; desde 1983 estuvo implicado en actividades en contra del *apartheid* en Sudáfrica; se solidarizó con intelectuales palestinos; reivindicó el derecho al voto de los inmigrados en Francia; denunció la pervivencia de la pena de muerte en los Estados Unidos; se solidarizó con las víctimas de los atentados del 11 de septiembre; condenó la invasión de Irak en 2003…

Gianni Vattimo estuvo comprometido, primero, con el Partido Radical italiano, y, luego, con la alianza El Olivo y con Demócratas de Izquierda. Al mismo tiempo ha formado parte del movimiento gay.

Lacan, tras una aproximación al nacionalismo ultraderechista en su juventud, permaneció ajeno a los asuntos políticos, tan lejos de la derecha como de la izquierda.

Respecto a la relación con la izquierda, Foucault fue un caso especial. Bajo la influencia de Althusser se mantuvo próximo al Partido Comunista durante poco tiempo. Después de Mayo del 68, participó en el GIP francés (Grupo de Información sobre las Prisiones) y en alguna otra actividad de la mano del grupo maoísta La Gauche Proletarienne. Y, eventualmente, adoptó puntos de vista chocantes, como cuando se opuso a los *tribunales populares* chinos, a favor de una *justicia popular directa*.

> «El establecimiento de una instancia neutra entre el pueblo y sus enemigos, y susceptible de establecer la distinción entre lo verdadero y lo falso, entre el culpable y el inocente, entre lo justo y lo injusto, ¿no es una manera de oponerse a la justicia popular, una manera de desarmarla en su lucha real en provecho de un arbitraje ideal? Por eso me pregunto si el tribunal, en lugar de ser una forma de justicia popular, no es su primera deformación» (1972; citado por Sebreli, 2007, p. 330).

Como otras gentes de izquierda, vio con satisfacción la experiencia islamista surgida de la revolución iraní de 1979.

Según su amigo el historiador Paul Veyne, permaneció distante del universo de la izquierda.

> «Foucault no soñaba con la revolución. Jamás le oí hablar de "la sociedad burguesa" o de "la explotación capitalista", ¡nunca! Estos términos no existían para él. Era un tipo de ideas que le resultaba totalmente ajeno. De hecho, "la revolución", "la sociedad ideal", todas esas generalidades vaporosas no le interesaban lo más mínimo» (*Le Monde*, 21 de marzo de 2008).

Si es evidente la conexión de bastantes pensadores posmodernos con la izquierda, no lo es menos que en la izquierda hubo una particular permeabilidad hacia las ideas denominadas posmodernas.

El encuentro de las ideas posmodernas, y de lo que vino a ser un estilo intelectual, con las mentalidades de izquierda en la última parte de los años ochenta y en los noventa es un hecho mayor en la historia de las ideas de izquierda.

No estoy hablando de una influencia en las gentes de izquierda ejercida *desde fuera* por esos autores. Si influencia hubo, y es cierto que la hubo, esta fue relativamente comedida y su irradiación siempre se vio entorpecida por la oscuridad generalizada de las obras posmodernas.

Se trató más bien de una convergencia.

Junto al relativismo más elaborado, académico, por mencionar un aspecto relevante, creció un relativismo elemental, *al alcance de todo el mundo*, sobre un fondo de vacíos y descreimiento.

La literatura posmoderna y las mentalidades posmodernas *populares*, si se puede hablar así, se pusieron a caminar juntas.

El éxito de lo posmoderno se vio favorecido por las debilidades ideológicas de la propia izquierda. A medida que se fue viniendo abajo el sistema ideológico tanto tiempo imperante, se produjo un vacío ideológico y teórico que favoreció los más variados derrapages.

El hartazgo del dogmatismo propició una aceptación acrítica del relativismo cognitivo; el descubrimiento de las diferencias ideológicas alentó una idealización de la diversidad; el ansia de libertad ideológica favoreció una ligereza y una irresponsabilidad muy extendidas (parecía que no importaba tanto el valor y el fundamento de lo que se decía como el poder decirlo libremente); el rechazo de las autoridades doctrinales auspició una iconoclastia, que sin duda se hacía necesaria, pero que tuvo expresiones no exentas de superficialidad y de tosquedad intelectual, y que culminó con la sutitución de unas autoridades por otras.

Problemas de contenido y de estilo intelectual

Las observaciones de Lyotard sobre el declive de las grandes ideologías legitimadoras tuvieron la virtud de resaltar un hecho de cierta importancia. Estuvo en lo cierto también cuando señaló las conexiones existentes entre esas grandes ideologías y la legitimación de instituciones, Gobiernos, movimientos diversos.

En otro plano, es laudable el propósito que se manifiesta en los trabajos de Foucault de escrutar determinadas instituciones de la modernidad y las relaciones que en ellas se dan entre poder y saber.

Su labor, que él conceptuó como *genealógica* o *arqueológica*, demandaba, con todo, un trabajo historiográfico riguroso, que permitiera establecer las ca-

denas causales correspondientes y precisar continuidades y discontinuidades, cosa que ciertamente no encontramos en sus obras.

La labor de Foucault está atravesada por una concepción general de la modernidad, como período *represivo de lo marginal*, que dista de ser documentada en su obra. Esta ambición, clave en la obra de Foucault, fue cuestionada convincentemente por Marcel Gauchet y Gladys Swain.

El valor de sus teorías, por otro lado, se ve disminuido por el uso de categorías escasamente específicas e insuficientemente determinadas históricamente. Una de las más llamativas –y de las que ha tenido mayor éxito– es la de *poder*, aplicado de manera inespecífica a las relaciones más diversas, desde la gran política a todo tipo de relaciones interpersonales.

Todo esto por no hablar de las inconsecuencias teóricas, que ha señalado Thomas McCarthy con buen criterio. Entre ellas la pretensión de que sus análisis «sobre la verdad en tanto que efecto del poder quieran ser ellos mismos verdaderos», o la yuxtaposición de una radical negación del sujeto con unas *genealogías* destinadas a promover la autocomprensión y la autotransformación. «Eso no tendría sentido –sigue McCarthy– a menos que podamos contar con alguna noción de sujeto responsable, capaz de acrecentar su autoconciencia y de conseguir, con ello, un efecto emancipador sobre su vida» (1992, p. 28).

En el universo posmoderno, más allá de la variedad de puntos de vista de los distintos autores, encontramos tendencias y concepciones que han sido absorbidas demasiado apresuradamente en círculos, partidos y movimientos de izquierda.

La primera es la reducción de la realidad al rango de la simple construcción mental, o, lo que es lo mismo, la confusión entre la realidad y su representación intelectual, escoltada por la desconsideración de la realidad objetiva.

La palabra *realidad* misma ha venido siendo mal vista. Y no digamos la *realidad objetiva*. «Eso que llamamos la realidad del mundo es algo que se constituye como contexto de múltiples fabulaciones» (Gianni Vattimo, 1990, pp. 107-8).

Frecuentemente, la verdad es tenida por una ilusión. Allí donde está más asentado el estilo de pensamiento posmoderno, la distinción entre lo verdadero y lo falso pierde sentido. «Vivimos una época –ha escrito con razón Harry Frankfurt– en la que, por extraño que parezca, muchos individuos bastante cultivados consideran que la verdad no merece ningún respeto especial» (2007, p. 22). Un autor llegó a rebelarse contra lo que designó como *la tiranía de lo verídico*. La noción de *evidencia*, pieza clave en la argumentación racional y en el método científico, es tratada con cierto desapego.

En un artículo antes mencionado, Michel Albert evocó una reunión, celebrada en Chicago, en la que alguien tuvo la osadía de hacer referencia a *la verdad*, lo que inmediatamente mereció una réplica fulminante: *la verdad* –se le hizo

saber– *no existe*. «Es preferible –añadían sus críticos– discutir sobre interpretaciones contrapuestas, posibilidades o historias que sobre la verdad. La verdad es demasiado final, demasiado cerrada, demasiado imperativa. No existe una sola verdad, un solo ángulo de conocimiento, y, por lo tanto, no existen unas respuestas correctas únicas» (1999, p. 2).

Se suele repetir que *cada cual tiene su verdad*, cosa ciertamente evidente dado que las mentes son individuales y cada una de ellas tiene una percepción personal de los hechos. El problema reside en que, aunque así sea, no todas las verdades tienen el mismo valor, no todas las representaciones de las cosas son igualmente acertadas. Y es ahí donde intervienen los *controles de calidad* asociados al método científico.

En el *textualismo* posmoderno, el texto sustituye a la realidad. Cuando se habla de realidad, se está hablando del texto, de la interpretación de la realidad. Vuelve arrolladoramente la idea de que *no existen hechos sino interpretaciones*. Prolifera la confusión entre los hechos y la descripción o la percepción de los hechos.

De conformidad con ese *constructivismo* que entiende la realidad como una construcción mental, no hay manera de comprobar en qué medida la percepción corresponde a la realidad percibida.

Los procedimientos de los que se sirve la ciencia para aproximarse a la realidad de la mejor manera posible son vistos con desdén. El vocablo *simulacro* gana terreno; en Baudrillard la realidad es reemplazada por una acumulación de simulacros. La realidad cede su plaza a una hiperrealidad.

Cuando se postula que la realidad es una *construcción social* no se está hablando de la realidad misma sino de su representación. Cuando se menciona la *invención de la realidad* se está aludiendo a *la idea de la realidad*, no a la realidad misma.

No es el mundo, independiente de la conciencia que tengamos de él, lo que está *socialmente construido* sino la representación del mundo, al igual que las teorías de las que nos servimos en los procesos de conocimiento.

El hecho de que los objetos que tratamos de conocer existan para nosotros a través de la percepción no indica que esos objetos existan solo como percepción. Tenemos dificultades para comprobar en qué medida nuestra percepción se ajusta a la realidad observada, pero esta existe independientemente del grado en que lleguemos a aprehenderla mentalmente.

Martin Gardner lo puso de relieve:

> «Newton no inventó sus leyes gravitatorias, excepto en el sentido obvio de que pensó en ellas y les dio forma escrita. Los biólogos no "construyeron" la hélice del ADN; la observaron. La órbita de Marte no es un artefacto social. Einstein no inventó E = me2…» (2001, cap. 14, edición electrónica).

Se insiste en que, dado que en la interpretación de los hechos cada cual expresa su mundo interior, las verdades son subjetivas y particulares; ninguna posee un carácter objetivo. No tiene sentido hablar de la verdad como correspondencia de la representación intelectual con el objeto representado. Si se alcanza o no esa correspondencia es algo que no se puede verificar. Es la vuelta, en tromba, del *perspectivismo* de Nietzsche. Se repite hoy hasta la saciedad que las peculiaridades de cada sujeto, de las que no puede desprenderse a la hora de conocer, hacen imposible la objetividad.

Esto nos conduce directamente a la cuestión del relativismo cognitivo, en el que Alan Sokal advierte las tres siguientes expresiones:

> «… El relativismo respecto a la verdad o la falsedad de los enunciados puede denominarse *relativismo ontológico* o, más sencillamente, *relativismo respecto a la verdad.* Una segunda variante (muy importante) de la especulación relativista no centra su atención en la verdad o la falsedad de los enunciados sino en su *grado de justificación (racional)* a la luz de un conjunto específico de datos. Los relativistas que suscriben este punto de vista admiten que la verdad o la falsedad de las afirmaciones es objetiva (aunque desconocida para nosotros), pero sostienen que los criterios de los juicios epistémicos –es decir, los juicios que se refieren al grado en que el dato D aporta justificación racional a la proposición P– no son objetivos, sino que, de nuevo, son relativos a un individuo o a un grupo social. Llamaremos a este punto de vista *relativismo epistemológico, relativismo respecto a la justificación o relativismo respecto a estándares epistémicos*. Por último, (…) [hay un] *relativismo metodológico* para sociólogos del conocimiento, el cual concede que las aserciones pueden ser objetivamente verdaderas o falsas y objetivamente justificadas o injustificadas en relación a un conjunto de datos, pero insiste en que los sociólogos deberían ignorar (o "poner entre paréntesis") estas propiedades cuando intenten explicar por qué ciertos individuos o grupos sociales tienen determinadas creencias» (Sokal, 2009, pp. 231-2).

No me detendré aquí en los problemas que suscita el relativismo cognitivo a los que dediqué algunas páginas en *Pensamiento crítico y conocimiento* (2009, pp. 25-34).

Que las representaciones del mundo real están *presionadas* por factores culturales y sociales es algo obvio. De ello se ocupa, muchas veces con excelentes resultados, la sociología de la ciencia. Que la influencia de esos factores sea radicalmente insuperable es ya otra cuestión, como lo es, en consecuencia, que carezca de sentido la aspiración a un buen conocimiento de la realidad por el hecho de pertenecer a determinado medio social, a una tradición cultural o a un área geográfica.

La intensidad del nexo establecido entre los sujetos y la objetividad (o la no objetividad) ha propiciado la descalificación de categorías enteras de autores, como hacía Louis Althusser en una nota que acompañó la publicación de una conferencia pronunciada en febrero de 1968:

> «Los profesores de filosofía son profesores, es decir, intelectuales empleados en un sistema escolar dado, sometidos a este sistema, el cual ejerce en su masa la función social de inculcar los "valores de la ideología dominante". Que pueda existir un "margen" en las instituciones escolares u otras que permita a ciertos profesores individuales volver su enseñanza y sus reflexiones contra esos "valores" establecidos no modifica el efecto *masivo* de la función profesoral filosófica. Los filósofos son intelectuales, por lo tanto, pequeñoburgueses, sometidos en su masa a la ideología burguesa y pequeñoburguesa» (1969, pp. 79-80).

Estas clasificaciones, que son también descalificaciones, reducen a cada persona al papel necesario de portavoz de una clase social a la que no es posible dejar de servir, salvo en unos pocos casos excepcionales.

Tal proceder ha eximido muchas veces de debatir racionalmente. Determinadas ideas han sido rechazadas no mediante una argumentación consistente sino, simplemente, invocando la posición social de quien las defendía.

Las últimas décadas del siglo XX y la primera del actual han estado sobrecargadas, en círculos progresistas, de las más variadas teorías faltas de rigor, no sometidas a verificación, dictadas por intereses ideológicos, por la simple intuición, o por gustos particulares. Sus promotores se han alejado de los hechos, de las pruebas, de las evidencias.

En nombre de la libertad, de la democracia, de la iconoclastia o del valor de la transgresión, se considera un avance que cada cual defienda sus puntos de vista, incluso en cuestiones de las que sabe poco, prescindiendo del juicio que merezcan sus opiniones, lo que genera un cruce de ideas megasubjetivo y negligente, aunque, eso sí, muy libre y desinhibido.

> «En la actualidad –ha escrito en un reciente y magistral libro Ben Goldacre–, los científicos y los médicos se ven superados en número y en potencia de fuego por nutridos ejércitos de individuos que se sienten autorizados a emitir juicios sobre asuntos que son una simple cuestión de evidencia (hasta aquí, admirable aspiración la suya), pero sin preocuparse siquiera por adquirir un nivel básico de comprensión de las materias por tratar» (2011, edición electrónica).

Mark y Deborah Madsen postularon una *ciencia posmoderna*, distinta de la desdichada *ciencia moderna*. La posmoderna se distingue, al parecer, porque «está libre de cualquier dependencia respecto al concepto de verdad objetiva» y porque «se construye a partir de aquellos elementos teóricos que son esenciales para la coherencia y utilidad de la teoría» (en Sokal, 2009, p. 46).

Este texto, de 1990, fue citado por Alan Sokal en su célebre artículo en el que parodiaba a diversos autores posmodernos y que fue publicado, en 1996, en la revista *Social Text*, de la universidad norteamericana de Duke, sin que la Redacción se percatara de que se trataba de una concienzuda tomadura de pelo para poner en evidencia el poco rigor y la frívola orientación de la revista

(incluido en el libro de Sokal *Más allá de las imposturas intelectuales*, 2009, pp. 33 y ss.).

Son muchos los autores que han venido subestimando los hechos concretos, cuando deberían ser piezas insoslayables para elaborar una teoría y para validarla; han menospreciado la argumentación racional, las evidencias, la normas de la lógica, las demostraciones, las exigencias científicas de observación, experimentación y comprobación.

Uno de los rasgos del pensamiento al que me estoy refiriendo es el uso de las extrapolaciones y el abuso de las analogías.

No me extenderé ahora en este problema –que, por su importancia, no puedo dejar de mencionar–, al que consagré un capítulo de *Pensamiento crítico y conocimiento* (2009, pp. 115-125).

Su manifestación más frecuente es el traslado de teorías y categorías de una ciencia a otras diferentes (muchas veces el viaje transcurre desde las ciencias naturales hasta las ciencias sociales), como si aquellas se pudieran aplicar lejos del marco específico en el que fueron enunciadas y comprobadas.

Se han comentado hasta la saciedad ejemplos altamente ilustrativos, como el de Baudrillard cuando habló del *espacio euclidiano de la historia*, al tiempo que Lacan –en una de sus creaciones más audaces y llamativas– apabullaba a sus lectores al concluir que el pene erecto y la raíz cuadrada de menos 1 constituían las dos partes de una ecuación. Lo portentoso, sintomático y preocupante es el éxito que llegaron a conseguir tan indigestas ensaladas.

Muchos autores, como he apuntado anteriormente, se sirvieron de las categorías y teorías de la lingüística estructural lejos de su campo específico.

Bajo la bandera de la *superación de las barreras interdisciplinarias*, lo que se ha hecho con cierta frecuencia es pasar tan osada como alegremente de una esfera a otra, como si fuera una saludable conquista del espíritu valerse de unos mismos conceptos y de unas mismas teorías en campos diversos.

Si consideramos los problemas a los que me estoy refiriendo como partes consustanciales a un estilo intelectual, es necesario referirse a la oscuridad del lenguaje, visto alguna que otra vez como un signo de distinción, y que viene a ser una especie de escudo protector. No es posible discutir y refutar unas teorías tan opacas como empalagosas, cuyo significado es poco menos que indescifrable. Baudrillard confesó una vez: «Lo que yo escribo tendrá cada vez menos posibilidades de ser comprendido, pero este es mi problema» (*El País*, 7 de marzo de 2007). Me temo que es el problema, también, de sus sufridores lectores.

Muchas veces la oscuridad es el resultado del uso de palabras, pretendidamente sustanciosas, que, en rigor, carecen de sentido.

El vocablo *deconstrucción* (o desconstrucción), al que Derrida, su promotor, le dio un significado relativamente específico, en el ámbito de su crítica de la

tradición metafísica occidental, ha sido abundantemente empleado en otros sentidos. *Deconstruir* ha venido a ser un sinónimo pretencioso de *desmontar críticamente* o de *refutar* o de *criticar*, sin más. Pero se diría que da más lustre decir deconstruir.

Derrida fue, seguramente, el que obtuvo resultados más espectaculares en punto a oscuridad. No se equivocaba Juan José Sebreli cuando escribió que:

> «La manía de todos los postestructuralistas por los neologismos o el uso de palabras corrientes para designar otra cosa –que venía del ideolecto heideggeriano–, llegaba en Derrida hasta lo obsesivo: "gramatología", "logofonocentrismo", "archia", "himen", "differance", "iterabilidad", "síntesis protética", "indecible", "pharmacon" –remedio y veneno a la vez–, "diseminación", "descripción del hipertexto", "archiescritura", "parergon" –algo que es accesorio en la obra de arte pero puede llegar a ser principal– y tantos otros» (Sebreli, 2007, p. 278).

Cuando, en 1992, se le concedió a Jacques Derrida un premio en la Universidad de Cambridge, se extendió una opinión crítica en las universidades británicas, recordando su inadecuación a los estándares de claridad y rigor.

La forma de hablar enigmatica, por otro lado, proliferó, y no ha dejado de hacerlo, entre autores de izquierda no identificados con la matriz posmoderna. Basta con leer la aguerrida y misteriosa prosa de Toni Negri, de Paolo Virno, de John Holloway y de tantos más para comprobarlo. No faltan quienes conceden una enorme importancia a sus escurridizos conceptos y a sus teorías tan vaporosas como opacas y tortuosas.

Como he escrito más arriba, pronto cuajó una confluencia entre la filosofía posmoderna y una parte de las mentalidades de izquierda de la época.

En ocasiones se trataba de la yuxtaposición de ideas más propias del pasado con otras más típicamente *posmodernas*, sin prestar mayor atención al problema de la coherencia; digamos que era más bien una coexistencia tensa dominada por la incongruencia.

He conocido bastantes casos de marxistas que, aun sin dejar de serlo, se entregaron aplicadamente, cuando no con veneración, a la lectura de Lyotard, de Derrida, de Deleuze, de Foucault.

Otras veces se dejaba sentir el esfuerzo por lograr síntesis nuevas, la integración en un mismo cuerpo ideológico, supuestamente articulado y coherente, de las viejas y de las nuevas ideas, como podemos observar en el siguiente texto, que preconiza una sorprendente e insólita fusión entre Marx y Nietzsche:

> «… La crítica marxista de la modernidad intenta pero no logra "desprenderse totalmente" del lastre universalista, progresista, teleológico y eurocéntrico de la modernidad burguesa. El pleno desprendimiento de la modernidad burguesa solo es posible, para él, contando con Nietzsche, Weber y la escuela de Frankfurt. Nietzsche se despojó de los

> conceptos de superación y progreso; Weber describió el orden social moderno como una "jaula de hierro" que se impone al destino del individuo… (…) El proyecto de emancipación en condiciones posmodernas sigue siendo el socialismo, "un socialismo, si se quiere, posmoderno", distanciado de rasgos teleológicos, progresistas, productivistas y eurocéntrico». [El autor de estas líneas acaba llamando a seguir el consejo de Baudrillard:] «Asumir las consecuencias de un nihilismo activo sin universalismos ni verdades absolutas» (Sergio de Zubiría Samper, 2008, p. 4).

Desgraciadamente, no tenemos la fortuna de poseer indicaciones suficientemente concretas acerca de lo que podría ser ese Marx corregido y complementado por Nietzsche.

No seguiré adelante sin mencionar el notable prestigio que las concepciones posmodernas llegaron a tener en Estados Unidos, donde encontraron un ambiente propicio, quizá favorecido por la influencia alcanzada a partir de los años sesenta por las tendencias englobadas bajo el rótulo de la *New Age*. En esta amplia y variopinta amalgama ideológica no faltaban los buenos sentimientos y valores, la condena de las desigualdades mundiales, de la opresión de la mujer o de la insensatez respecto a las cuestiones ecológicas. Pero, en el enmarañado jardín de la *Nueva Era*, se daban la mano con el interés por la astrología, el budismo, las cosmogonías utópicas, la creencia en la llegada de una nueva época de armonía, la adhesión a las doctrinas curativas holistas y otras tendencias de este porte.

Transición y cambio

Si el encuentro de tantas gentes de izquierda con los pensadores posmodernos es un hecho de primer orden en el panorama ideológico de la izquierda al final del siglo XX, esta no es sino una faceta parcial de un acontecimiento aún más importante: el notable cambio registrado en el marco ideológico de las izquierdas, que salió transformado de esos años.

Buena parte de los años ochenta y los noventa pueden ser considerados como un período de transición.

En este tránsito, el encuentro de las mentalidades de izquierda con el filosofar posmoderno no es sino un episodio parcial.

Los cambios operados obedecieron a la acción de factores muy poderosos a los que he hecho mención anteriormente: los triunfos alcanzados por las fuerzas conservadoras; las modificaciones registradas en las sociedades europeas y en el mundo laboral; las dificultades de la izquierda para sortear los nuevos obstáculos y dar respuesta a los nuevos problemas; el rápido hundimiento de la Unión Soviética y de los países de su entorno europeo.

A todo ello hay que sumar las debilidades del propio marxismo, el agotamiento del modelo ideológico partidista rígido, dogmático y ultrajerarquizado, la necesidad vivida por tantas personas activas en la izquierda de un nuevo

ambiente, de un mundo de referencias menos pesado y agobiante, de un clima de mayor libertad.

Han de tenerse en cuenta, asimismo, los pasos dados, en los años sesenta, setenta y ochenta, en el sentido de un alejamiento del viejo mundo ideológico de la izquierda, de lo que he hablado anteriormente, y que produjeron simbiosis de ideas que, como dije más arriba, prolongaron la vida de un cuerpo ideológico fatigado y bastante ajado, pero a fuerza de debilitar algunos de sus pilares. Estoy pensando, sobre todo, en la combinación con el estructuralismo y con el freudismo y en la apertura al feminismo, al ecologismo y al pacifismo.

Las ansias de novedad y el impulso reactivo frente a la ortodoxia anterior, asfixiante y extremadamente rígida, facilitaron esa aproximación al universo mental posmoderno y el declinar relativo del mundo de ideas que había sido hegemónico durante casi todo el siglo.

Queda en el aire la siguiente pregunta: ¿Por qué tantas personas y grupos de izquierda pasaron, aparentemente con gran facilidad y rapidez, de un universo ideológico a otro?

Hay que decir que, en muchos casos, lo que se registró no fue el paso de lo uno a lo otro sino una quiebra generacional: simplemente, una generación no se interesó por las ideas precedentes, no estableció una conexión con ellas. Como antes señalé, optó por otras ideas sin por ello desarrollar una reflexión crítica sobre las ideas anteriormente dominantes. No se descartó de una forma explícita y consciente lo anterior sino que simplemente se ignoró.

Se produjo un corte generacional, una interrupción de la línea de continuidad ideológica que había primado a lo largo de todo un siglo.

Esto, no obstante, se refiere a los jóvenes que despertaban al mundo social y político a comienzos de los noventa, pero no, ciertamente, a quienes tenían más edad.

Entre estos últimos las actitudes fueron muy variadas.

Seguramente fue una minoría más bien pequeña la que se mantuvo inmutable, en perfecta continuidad con sus ideas anteriores, hasta el punto de convertirse en vestigios de un pasado añorado.

En la mayor parte de los casos lo que se dio fue una mezcla de viejos y nuevos elementos ideológicos.

En este proceso, en el que convivieron, no siempre sin dificultades, la conservación y el cambio, se pudieron advertir virtudes y defectos de esas generaciones.

La voluntad de avanzar innovando se unió con la defensa de recursos tradicionales de dudoso valor; el respeto por las opiniones divergentes alentó el relativismo cultural; el recelo hacia los saberes inflexiblemente defendidos durante mucho tiempo nutrió una desconfianza general hacia las certezas, y no meramente, como era de desear, hacia las malas certezas; el ansia de una mayor

libertad pareció albergar una ligereza en la formulación de ideas y teorías poco o nada consistentes; dado que se habían mostrado las debilidades de las ínfulas predictivas, perdió crédito el empeño por prever; los errores cometidos en la búsqueda de causalidades vinieron a reforzar la creencia en las casualidades; el incumplimiento de los augurios mitológicos respecto a la misión histórica de la clase obrera propició la imagen de un mundo sin sujetos (o con sujetos exóticos); las exageradas pretensiones de la tradición ilustrada respecto a las capacidades racionales de los seres humanos dieron alas a la puesta en cuestión (impulsada por la etnología y el psicoanálisis freudiano) de la noción de individuo libre y racional.

En el siguiente capítulo habrá ocasión de volver sobre el horizonte ideológico resultante tras esta transición de fin de siglo.

Un nuevo magma de ideas

A partir de los años noventa se extinguieron los anteriores grandes proyectos de emancipación social. La conciencia revolucionaria entró en crisis en aquellos grupos europeos en los que había estado instalada.

En los círculos de izquierda confluyeron el hundimiento del marxismo y de sus enfoques críticos, la ausencia o la debilidad de unas perspectivas críticas alternativas y la falta de principios o fundamentos.

En el paisaje de desamparo resultante se instaló un penoso debilitamiento del sentido crítico, no ya en su aspecto social pero sí en el intelectual, y proliferaron las ideas irracionales, la oscuridad, la confusión, las extravagancias y el diletantismo. En mi opinión, no es excesivo hablar de una reducción extrema de las capacidades críticas y autocríticas.

En los años noventa florecieron los grupos en los que la argamasa ideológica ya no estaba formada por las ideologías al viejo estilo, como cuerpos de ideas copiosamente nutridos que pretendían abarcar los más diversos campos y que aspiraban a una acusada coherencia.

El universo asociativo anteriormente identificado en su mayor parte con el marxismo, o, más propiamente, con alguna de sus versiones, experimentó una especie de centrifugación. Bastantes colectivos se parapetaron en sus trincheras ortodoxas; otros estallaron, y quienes se alojaban en ellos tomaron caminos diversos.

Quienes hace varias décadas nos habíamos identificado como marxistas y nos situábamos en la extrema izquierda adoptamos actitudes diversas en esos años de crisis ideológica. Desde la perplejidad abrumada y expectante hasta el abandono de los marcos de referencia anteriores.

Dentro de las izquierdas alternativas cada cual se vio sometido a una tensión entre los polos que forman las grandes disyuntivas de la época en materia de ética, concepción del mundo, filosofía política y acción política.

Grandes disyuntivas

Democracia ⇔ dictadura;
Derechos y libertades individuales ⇔ colectivismo autoritario;
Revolución ⇔ No revolución (salvo en casos de tiranía);
Violencia política ⇔ no violencia;
Democracia liberal ⇔ comunitarismo;
Pluralismo cultural e identitario ⇔ etnicismo homogeneizante;
Nacionalismos ⇔ cosmopolitismo;
Zoocentrismo/biocentrismo/cosmocentrismo ⇔ antropocentrismo;
Racionalismo ⇔ irracionalismo;
Relativismo cultural ⇔ universalismo;
Aceptación mayor o menor del papel del mercado ⇔ rechazo radical;
Estado del bienestar ⇔ Otras perspectivas.

Miembros de un mismo colectivo, que hasta pocos años antes habían permanecido unidos bajo el manto protector de alguna ortodoxia, se bifurcaron en relación con estas importantes alternativas.

Hubo quienes buscaron espacios más *realistas* en movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales o partidos más moderados. No faltaron tampoco quienes renunciaron a cualquier forma de compromiso colectivo.

Los sectores que, en ese difícil período, optaron por mantenerse contra viento y marea en sus concepciones marxistas o anarquistas anteriores consideraron muchas veces su puesta en cuestión como una traición o el resultado de la influencia de la derecha o de la izquierda moderada.

Empezó a tomar cuerpo un espacio contestatario, que creció con el cambio de siglo, en el que la heterogeneidad ideológica ha coexistido con un patrimonio de ideas comunes.

En ese espacio se han consolidado las ideas feministas y ecologistas, combinadas con algunas formas de anticapitalismo, con un impulso solidario con el Tercer Mundo y con otras piezas de las que hablaré en el próximo capítulo.

7. El paisaje ideológico alternativo en el cambio de siglo

Al comienzo del anterior capítulo eché un vistazo a las condiciones que, a partir de la mitad de los años setenta, modificaron el hábitat de la izquierda y la sometieron a una intensa presión ideológica.

Aludí al aumento de la influencia de las ideas conservadoras en las sociedades europeas, lo que ha ido unido al agrietamiento del anterior consenso social a favor del Estado del bienestar; al encogimiento de la función redistribuidora del Estado y de sus funciones sociales universales; al predominio de nuevas políticas económicas, que han implicado el reforzamiento del papel del mercado, la privatización de empresas estatales y de parte de los servicios públicos, la renuncia a una fiscalidad progresiva, la liberalización de los movimientos financieros… Desde entonces se ha incrementado la fragmentación social de las clases trabajadoras, que han visto debilitada su posición en el orden laboral y mermado su influjo sobre las políticas nacionales.

En las páginas precedentes he sostenido que, en el último cuarto del siglo XX –y hasta hoy–, la mayor parte de las izquierdas europeas se han encontrado en una posición defensiva, sin acertar a definir políticas económicas y sociales suficientemente diferenciadas de las de los partidos conservadores. Con frecuencia, los partidos socialdemócratas se han convertido en rehenes de los poderes económicos interiores e internacionales.

Las dificultades de la izquierda se han agravado debido a la creciente internacionalización de la economía y a la ausencia de cauces institucionales y de políticas internacionales apropiadas para afrontar la nueva situación. Como se ha subrayado justamente, la globalización económica no ha venido acompañada de una globalización política de similar calibre, que permitiera actuar sobre los procesos económicos.

En estas circunstancias se ha registrado una pérdida de peso de la clase obrera y ha caído en picado la ideología de la izquierda, el marxismo, que durante ese tiempo había ocupado un lugar preponderante.

El cuadro que empezó a esbozarse a mediados de los setenta fue consolidándose en las décadas siguientes.

Hay que destacar diversos hechos que han supuesto importantes novedades en el panorama internacional.

Durante este tiempo, y hasta 2011, no se han producido procesos revolucionarios, y, a la vez, han retrocedido en grado sumo las experiencias guerrilleras. El uso de la violencia para alcanzar objetivos políticos ha perdido el prestigio y la legitimidad que tuvo en los años sesenta. En lugar de ello, se ha registrado una multiplicidad de cambios políticos en América Latina, en una perspectiva más o menos de izquierda, la emergencia de importantes movimientos sociales, entre ellos el movimiento campesino brasileño y los movimientos indígenas, y el ensanchamiento de las redes de acción social, bajo la forma de las organizaciones no gubernamentales.

Han de tenerse en cuenta los cambios en el sur del continente americano, donde los políticos que marcaron la década de los noventa (Alberto Fujimori, Carlos Andrés Pérez, Carlos Menem, Hugo Bánzer, Fernando Henrique Cardoso…) han sido desplazados. Sectores sociales anteriormente carentes de influencia, como las poblaciones indígenas, se han constituido en algunos países en sujetos sociales de primer orden. En Bolivia, esta fuerza social ha logrado aupar al Gobierno a sus representantes y promover políticas contra la marginación y la discriminación, al tiempo que han modificado la Constitución del Estado, ahora multinacional.

Uno de los acontecimientos más relevantes es la aparición internacional de una amplia confluencia de movimientos y organizaciones que han dado lugar, con el cambio de siglo, al movimiento llamado *antiglobalizador*, inicialmente, y, luego, *altermundista* (favorable a una globalización alternativa), que viene constituyendo una destacable novedad, sobre la que volveré ahora mismo.

Los atentados del 11 de septiembre de 2001 introdujeron un cambio notable en el horizonte internacional, al combinar una acción terrorista de gran escala y notable impacto con la referencia al islam.

La economía internacional altamente globalizada y dominada por un *capitalismo financiarizado* y libre de los necesarios controles y regulaciones padece una grave crisis, resultado de los excesos de ese capitalismo desbocado.

El desencadenamiento de la crisis económica actual, con penosas consecuencias para la población de muchos países, permitió abrir una fecunda reflexión sobre los males causados por el capitalismo y acerca de la necesidad de unas políticas que eviten la repetición de situaciones similares. Cuando se publica este libro hay que constatar que las políticas de los distintos Gobiernos no han estado a la altura de aquellas inquietudes y, en casi todos los países europeos, los causantes de la crisis están saliendo indemnes de ella y financiados por los recursos públicos, inclusive para mantener sus escandalosos ingresos.

Otro acontecimiento digno de resaltarse es el tsunami que asoló las costas japonesas en el primer trimestre de 2011 y que puso a prueba la vulnerabilidad de las centrales nucleares, provocando serios daños en la de Fukushima. Este suceso ha generado un debate sobre uno de los problemas más graves de nuestra civilización: el excesivo consumo de energía y los problemas inherentes a las energías fósiles y a la energía nuclear. El abuso en el consumo de las primeras coloca a la humanidad ante un factor de crisis de primera magnitud. La gravedad de los problemas que acarrea la energía nuclear, los riesgos que supone para la población, así como la imposibilidad de hallar una solución aceptable para el almacenamiento de los residuos radiactivos, restan fuerza a los argumentos favorables a esta energía como alternativa principal al carbón, al petróleo y al gas. Y esto por no hablar de los inconvenientes de la nuclear como tecnología de doble uso, que puede ser empleada tanto en el campo civil como en el militar.

Hay que mencionar, en fin, la efervescencia social, más reciente, en algunos países árabes con los cambios políticos que la han seguido en Túnez, Egipto, Libia, y la fuerza y la duración de la lucha contra la dictadura siria.

Las amplias movilizaciones, con un papel destacado de la juventud, han conseguido alterar el mapa político de la región, al derribar a varias de las dictaduras más consolidadas y abrir paso a nuevos regímenes políticos, pese a que en estos se ponga de manifiesto el arraigo social del integrismo.

Los foros sociales

La experiencia de los foros sociales se inició en enero de 2001, con la celebración del Foro Social Mundial de Porto Alegre (Brasil). La fórmula partió de una iniciativa de Oded Grajew y Chico Whitaker, en colaboración con Bernard Cassen, Attac, *Le Monde Diplomatique* y ocho organizaciones brasileñas. Contó también con el apoyo del municipio de Porto Alegre, gobernado por el Partido del Trabajo.Y con el respaldo del PT brasileño.

Los foros fueron concebidos como un lugar de reflexión sobre alternativas a la globalización capitalista. La Carta de Principios del Foro Social Mundial, aprobada el 9 de abril de 2001 por el Comité de Organización del FSM, y modificada y aprobada por el Consejo Internacional del FSM, el 10 de junio de 2001, definió al foro como un *espacio de encuentro abierto* para intensificar la reflexión, llevar a cabo un debate democrático, elaborar propuestas, establecer un libre intercambio de experiencias y articular acciones eficaces.

Según la Carta de Principios, el foro articula a organizaciones de la sociedad civil (punto 5). Los encuentros que organiza no tienen un carácter deliberativo ni se toman en ellos decisiones por mayoría. Nadie puede hablar en nombre del FSM. Sí se admiten declaraciones de sectores del FSM o de asambleas sectoriales. Se trata, en suma, de un «espacio plural y diversificado, no confesional, no

gubernamental y no partidista…» (punto 8). Al foro asisten los *movimientos de la sociedad civil*. Queda descartada la participación en el foro de representantes de partidos políticos o de organizaciones militares (punto 9).

Desde el comienzo se integraron en este proceso de convergencia e intercambio de ideas numerosas asociaciones de todo tipo (organizaciones culturales, movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales, grupos de presión…) y diversas corrientes ideológicas (marxistas, anarquistas, tendencias religiosas, grupos menos definidos ideológicamente…). «El FSM –observó Wallerstein– intenta agrupar a todos los tipos previos de movimiento –vieja izquierda, nuevos movimientos, grupos pro derechos humanos, y otras agrupaciones no fácilmente clasificables en estas categorías– e incluye grupos organizados de modo estrictamente local, regional, nacional y transnacional. La base de participación es un objetivo común –la lucha contra los males sociales derivados del neoliberalismo– y un respeto compartido por las prioridades inmediatas de cada uno de los demás participantes. Reviste importancia el hecho de que el FSM intente agrupar a movimientos provenientes del Norte y del Sur en un único marco» (Immanuel Wallerstein, 2011, ed. electrónica).

Gestación del movimiento alterglobalizador

CADTM (Comité por la Anulación de la Deuda Externa del Tercer Mundo) (1990).
Vía Campesina (1992).
Rebelión zapatista en México (1994).
Campaña 50 años bastan (1994).
Marcha Mundial de las Mujeres (1995). Nació en el Foro paralelo de la Cumbre de Pekín.
Jubileo 2000 (1996). Campaña por la condonación de la deuda externa.
Social Watch (1996).
Encuentros mundiales (en Chiapas, México) Por la humanidad y contra el neoliberalismo (1996 y 1997).
Attac (Asociación por una Tasa a las Transacciones Financieras para Ayudar a los Ciudadanos) (1998).
AGP (Acción Global de los Pueblos) (1998).
Jubileo Sur (1999).
Seatle (Estados Unidos), a finales de 1999: gran manifestación contra la Organización Mundial del Comercio. Otras manifestaciones siguen su estela: Praga (2000), Barcelona (2001), Quebec, Génova (2001), Barcelona (2002), etc.
Primer Foro Social Mundial, en enero de 2001, en Porto Alegre (Brasil).
Segundo FSM, en enero-febrero de 2002, en Porto Alegre.
Tercer FSM, en enero de 2003, en Porto Alegre.
FSM, en Bombay (India), en enero de 2004.
De nuevo en Porto Alegre en 2005.
FSM en Venezuela, en enero de 2006.
FSM en Nairobi (Kenia), en enero de 2007.
FSM descentralizado, en Belem, en Salvador de Bahía (Brasil) y en otros lugares, a comienzos de 2009.
El último FSM ha tenido lugar en Dakar (Senegal) entre el 6 y el 11 de febrero de 2011.

La participación europea en los foros sociales ha sido desigual. Ha destacado siempre la presencia francesa e italiana, en tanto que ha sido menor la de otros países.

Diez años después de su nacimiento, los foros sociales suscitan bastantes interrogantes.

Hay quienes, siendo partícipes de la experiencia y apoyándola, dudan de su eficacia. Es el caso de Raúl Zibechi, quien, a raíz del de 2009, se preguntaba «si debe continuarse por el mismo camino o torcer el rumbo en alguna dirección que permita encontrar soluciones a los males y malestares que se perciben», y hablaba de «pérdida de vitalidad de un movimiento que pretendió ser la alternativa a la globalización neoliberal» (Raúl Zibechi, "Décimo Foro Social Mundial. Síntomas de decadencia", *Hika*, 216, febrero de 2010).

Las cuestiones debatidas son abundantes. Entre ellas figuran las posibles relaciones entre Gobiernos, partidos y movimientos, y la relación entre pluralismo, unidad en la acción y elaboración de proyectos comunes.

Chico Whitaker, uno de los fundadores de los foros, defiende su peculiar fisonomía, de acuerdo con la concepción pluralista originaria recogida en la Carta de Principios. Whitaker resalta el logro que supone contar con estos espacios internacionales, así como su utilidad para el aprendizaje mutuo y para alcanzar nuevos acuerdos. Pone el acento en el respeto a la diversidad, como un principio básico, y en la construcción de una nueva cultura política que promueve el diálogo y renuncia a imponer. El FSM, insiste, no debe ser un lugar de lucha por el poder y, por lo tanto, deben evitarse las declaraciones finales, que darían pie a las manipulaciones y a las presiones (entrevista de Sergio Ferrari, *Rebelión*, 22 de enero de 2011).

Discrepando de esa concepción hay quienes abogan por un cauce más estructurado y definido política e ideológicamente.

Así, Eric Toussaint reprocha a la mayoría de dirigentes o animadores del FSM el hecho «de no querer avanzar más allá de un Foro, es decir, de no querer modificar la Carta de Principios a fin de permitir al Foro discutir planes de acción, plataformas, estrategias de acción» (entrevista de Sergio Ferrari, ALAI, 14 de enero de 2011).

Se han solido emitir reservas hacia lo que algunos consideran un *exceso de pluralismo*. Se critica que la búsqueda del consenso acabe convirtiéndose en algo parecido al derecho de veto.

Hay quienes desearían unos foros con una mayor coherencia ideológica; que se tomaran decisiones y que se hicieran declaraciones de los foros como tales, sin temer las confrontaciones ideológicas.

Se expresan opiniones a favor de un sistema de convergencia en el que confluyan organizaciones y movimientos sociales junto con partidos y sindicatos.

No faltan tampoco quienes prefieren que estuvieran presentes organizaciones armadas como la zapatista.

Estos debates son un claro reflejo de los problemas por los que atraviesan los foros. La fórmula hasta ahora aplicada, con su característico pluralismo, les ha permitido existir durante estos años, aunque con una capacidad de atracción decreciente. No está claro que la adopción de un concepto más estructurado y unitario aumentara su vitalidad y no hay que descartar que los pusieran en peligro, habida cuenta de la diversidad ideológica existente.

Pero no me detendré en los problemas de los foros sociales, que exceden con mucho al empeño de estas páginas. Me referiré acto seguido a los foros como una suerte de *muestrario ideológico*.

Acervo ideológico. El pensamiento común alternativo

Los foros sociales presentan un evidente interés en tanto que exponentes de un mundo de ideas relativamente extendidas no solo entre quienes participan en ellos, sino mucho más allá.

Las ideas que han impulsado los foros circulan ampliamente en los colectivos contestatarios de izquierda en Europa occidental y, por supuesto, en América Latina.

La Carta de Principios se pronuncia en contra del neoliberalismo, del capitalismo, del imperialismo, del racismo, del sexismo; se opone también a las prácticas destructivas del medio ambiente y se declara favorable a una relación fecunda entre los seres humanos y de estos con la Tierra. Se propone buscar alternativas para impulsar una globalización solidaria y defender los derechos humanos universales y la soberanía de los pueblos.

El FSM es contrario «al uso de la violencia como medio de control social por parte del Estado» y aboga por «la capacidad de resistencia social *no violenta* al proceso de deshumanización que vive el mundo *y a la violencia utilizada por el Estado*». El foro descarta la *violencia política*, por lo que no acepta la presencia de las organizaciones que se sirven de los atentados contra la vida de las personas como método de acción política.

En las asambleas de la edición del Foro Social Mundial celebrado en Dakar (Senegal) en febrero de 2011 han hecho acto de presencia, como en otras ocasiones, los temas que cuentan con un mayor apoyo en el movimiento altermundista. En un rápido repaso se pueden mencionar los que siguen.

La "Declaración de la Asamblea de los Movimientos Sociales" se manifestó en contra del «capitalismo, el patriarcado, el racismo y todo tipo de discriminación» y a favor de «alternativas para un desarrollo socialmente justo y respetuoso de la Madre Tierra». Condenó, igualmente, el papel «de los agentes del sistema (bancos, transnacionales, conglomerados mediáticos, instituciones

internacionales, etc.), que, en busca del máximo lucro, mantienen con diversos rostros su política intervencionista a través de guerras, ocupaciones militares, supuestas misiones de ayuda humanitaria, creación de bases militares, saqueos de los recursos naturales, la explotación de los pueblos y la manipulación ideológica». Dado que «no hay salida a la crisis dentro del sistema capitalista», se preconiza en la declaración «construir una estrategia común de lucha contra el capitalismo». Los movimientos que suscriben la declaración exigen políticas «que conserven los valores ancestrales», reclaman la cancelación de la deuda pública de todos los países del Sur, se pronuncian por «la justicia climática y la soberanía alimentaria», al tiempo que denuncian el acaparamiento de tierras, la violencia contra las mujeres y la homofobia, y defienden «la diversidad sexual [y] el derecho a la autodeterminación de género». «Luchamos por la paz y contra la guerra, el colonialismo, las ocupaciones y la militarización de nuestros territorios».

En Dakar se aprobó también un "Llamamiento contra el acaparamiento de tierras", que preconiza la agricultura campesina y familiar, a la que considera respetuosa del medio ambiente y capaz de resolver los problemas del hambre.

Vía Campesina, una de las organizaciones más activas e influyentes en los foros, emitió una declaración para denunciar la violencia contra las mujeres, en la que se condena también la feminización de la pobreza y se ponen de relieve sus padecimientos en condiciones de guerra.

Las organizaciones dedicadas a actuar en el mundo de la comunicación e información denunciaron la concentración de los medios de comunicación y el peso que tienen en este campo los grupos industriales.

En la "Carta Mundial de Migrantes", aprobada en Senegal por diversas organizaciones reunidas unos días antes del FSM, se reivindicó el derecho a la libre circulación y a la libre instalación de cualquier persona en el país que desee, derechos que, según las organizaciones firmantes, asisten a todas las personas «por el hecho de pertenecer a la Tierra». Exigían, igualmente, la igualdad de derechos entre inmigrados y autóctonos en los países de acogida, incluido el derecho al voto en todas las elecciones.

En términos generales, las ideas expresadas en estas declaraciones no son puestas en cuestión por los asistentes, aunque estos textos, con frecuencia, llevan el sello de las organizaciones que participan en su elaboración y aprobación, un sello particularmente inclinado hacia una retórica radical. Pero, en fin, esa retórica suele ser aceptada sin mayores reservas por la mayoría de participantes en estos encuentros. En ella se expresa lo que viene a ser un *sentido común* del movimiento alterglobalizador.

Un espacio ideológico complejo

Lo que está en crisis	Ideas compartidas o muy extendidas	Diferencias ideológicas
La idea de un sujeto social unitario. Es sustituida por un archipiélago de sujetos autónomos o independientes.	Adhesión a causas no siempre muy precisas: ecologismo (en diversas versiones), feminismo (ídem), indigenismo. Valores comunes: la participación popular; la oposición a la primacía de la economía sobre la sociedad y a las políticas generadoras de pobreza y desigualdad; en contra del capitalismo, del colonialismo y del imperialismo; una actitud hostil hacia Estados Unidos; un sentido de la solidaridad, el apoyo a las poblaciones marginadas y más oprimidas; Contra la violencia política (el FSM la rechaza) y a favor de la paz.	Distintos acentos sobre el papel que han de desempeñar los diversos sujetos sociales.
Las grandes representaciones o interpretaciones de la historia.	Inclinaciones intelectuales y morales extendidas: el relativismo cognitivo y el cultural, un rechazo de la llamada "civilización occidental" y una visión acrítica de lo que se considera no occidental, e incluso de lo antioccidental, una actitud crítica hacia la llamada "ciencia occidental".	Corrientes universalistas y anti-universalistas. Nacionalistas y no nacionalistas. Tendencias antimodernizadoras (neorrománticas y neorruralistas) y modernizadoras. Favorables al decrecimiento económico y partidarios de algún crecimiento.
Las grandes ideologías sociales provenientes del siglo XIX. Entre ellas, la más influyente, el marxismo, en sus distintas variantes.	Un vago colectivismo "anti-individualista", unido a la idealización de los colectivismos premodernos.	Diferentes evaluaciones de las ideologías anteriores. Y distintas configuraciones ideológicas en unos y otros sectores (hay quienes se adhieren a una gran ideología y quienes optan por mundos ideológicos más fragmentarios). Sectores religiosos y no religiosos. Discontinuidades ideológicas generacionales.
Las identidades colectivas basadas en la identificación con algunos regímenes (Unión Soviética, Cuba…).		Opiniones diversas sobre el régimen cubano o el venezolano, y, junto a ello, diferentes concepciones de la democracia, de las libertades, de los derechos humanos.

Las perspectivas de cambio de la sociedad en su conjunto. Las grandes alternativas o proyectos. Dificultades grandes para precisar proyectos que vayan más allá de los cambios parciales.	Una voluntad de transformación de las sociedades y del mundo. "Otro mundo es posible".	Diversidad de propuestas y proyectos, o carencia de ellos y prioridades diferentes respecto a los cambios postulados. Perspectivas más globales o más parciales; más radicales o más moderadas; más cercanas a las políticas estatales o más distantes de ellas.
Las formas de la unidad o de la convergencia de fuerzas a escala internacional que operaron en el siglo XX (las Internacionales).	Defensa del pluralismo y de las estructuras horizontales y participativas.	Una mayoría del Foro Social Mundial prefiere una fórmula pluralista, como la actualmente en vigor, mientras que algunas corrientes desearían una estructura más unitaria y unos objetivos comunes más definidos.

Esta tabla refleja mejor las ideas del eje latinoamericano-europeo que las de otros sectores africanos o asiáticos. En la fase preparatoria del Foro Social Mundial celebrado en Mumbai (India), en 2004, las organizaciones indias acordaron hacer algunos añadidos a la Carta de Principios del Foro Social Mundial, algunos de los cuales resultan bastante significativos de los diferentes aires que recorren las redes vinculadas al FSM. Así, en el punto 5, los organizadores de la India, agegaron que no había de excluirse a quienes tienen puestos de responsabilidad política siempre y cuando asuman los compromisos resultantes de los debates del foro. Llamaban la atención, asimismo, sobre la «amenaza de crecimiento del fascismo comunitario y del fundamentalismo».

Configuración ideológica. Hibridaciones y alianzas

El encuentro entre las generaciones radicales de izquierda que vivieron los años sesenta y setenta y las últimas generaciones de activistas sociales ha supuesto la formación de un nuevo espacio en el que se integran, en una morfología compleja, un caudal de piezas ideológicas procedentes de distintos orígenes y épocas.

Aunque no siempre dan lugar a un conjunto coherente, han mostrado su operatividad, al componer un espacio poco trabado en el que cada cual aporta lo que más le interesa, un espacio, que, pese a su manifiesta polifonía, se mantiene balizado y cosido por variadas ideas compartidas y por un lenguaje común.

A diferencia de las configuraciones ideologicas de épocas anteriores, esta confluencia de ideas no ha producido ni (1) una ideología de viejo cuño (como el marxismo en sus distintas versiones), amplia, compacta, polivalente; ni (2) un macroprograma de transformación social, como los que proliferaron en el pasado; ni (3) una identificación con una clase social; ni (4) un apoyo sin reservas a un régimen político determinado.

En el universo ideológico alternativo podemos diferenciar tres grupos de ideas:

En primer lugar, las que son realmente comunes;

En segundo término, las que, aun estando extendidas, no son enteramente comunes; y, en fin,

En tercer lugar, las ideas con las que se identifican unos u otros sectores pero que no son compartidas por todos ellos.

Las ideas comunes son las que figuran en la fila central de la tabla anterior, salvo las de la casilla central inferior, que están muy extendidas pero no son totalmente comunes. Se trata de concepciones, actitudes, valores, un léxico… que son asumidos por quienes participan en este mundo alternativo, y que permiten identificarse e identificar, distinguir quién está dentro y quién está fuera. Si una persona no se adhiere a las ideas comunes será tenida por ajena a este conglomerado ideológico.

Son los puntos de intersección en los que confluyen quienes se sienten partícipes de ese espacio colectivo y que suministran la cohesión mínima sin la cual se descompondría.

Las ideas comunes delimitan un pensamiento políticamente correcto que presenta la virtud de ser cómodo –gracias a él sabemos cómo hay que pensar sobre bastantes asuntos– y, al tiempo, permite insertarse –es un salvoconducto y un signo de identificación– en alguna de las numerosas comunidades que integran ese vasto mundo.

Esas ideas comunes, de cualquier modo, no son necesariamente homogéneas. Digamos que quienes se incluyen en este ámbito ideológico son, por definición, anticapitalistas, pero la forma de entender ese anticapitalismo es diversa. Y otro tanto podría decirse del antiimperialismo, del ecologismo o del feminismo. Cualquier persona inmersa en estos territorios ideológicos es ecologista y feminista, pero hay muchas maneras de concebir estas identificaciones.

Hay otras ideas que, aun no siendo objeto de una adhesión unánime, se encuentran *muy extendidas*. Ocurre esto, por ejemplo, con el rechazo del uso de la violencia para alcanzar fines políticos. Es algo muy extendido pero no aceptado por todas las personas y corrientes que se mueven en estos círculos.

En la fila de la derecha de la tabla anterior he recogido bastantes de las *ideas que o bien no suscitan un mismo entusiasmo, o bien están plenamente enfrentadas* unas con otras.

No todas las personas implicadas en estos movimientos, por mencionar algunos aspectos relevantes, son partidarias de los nacionalismos; hay quienes consideran el actual régimen cubano como una democracia superior a las europeas y quienes estiman que es una dictadura; muchas personas no se muestran

partidarias de ninguna de las grandes ideologías socialistas surgidas en el siglo XIX, a la vez que hay quienes se declaran marxistas o anarquistas.

El cuadro ideológico plural es compatible con la gestación, a lo largo de las últimas décadas del siglo XX, de *síntesis ideológicas*. A través de procesos de hibridación variados se han ido produciendo lugares de encuentro ideológico entre generaciones y entre mundos ideológicos diferentes, incluidos los dos polos más sobresalientes: el de la generación más veterana, formada en su mayor parte, en los años sesenta y setenta, en una u otra versión del marxismo, y las generaciones jóvenes de los años noventa en adelante, desconocedoras del marxismo y ajenas a la forma de definirse ideológicamente de la generación más veterana.

Estas diferencias no han impedido que hayan menudeado las determinaciones recíprocas. Se ha podido observar una capilaridad ideológica, una comunicación y un intercambio entre estos polos. Ninguno de ellos se ha disuelto y, a la vez, se ha registrado una parcial transformación de ambos, en el sentido del acercamiento parcial al otro polo o del contagio de las ideas inicialmente ajenas.

Las relaciones entre los distintos polos no son una simple cuestión de alianzas entre partes que ceden algo pero no se transforman. Hay cesiones pero hay también cambios en los propios sujetos. Las mencionadas ideas comunes nacen en buena medida de una porosidad que ha favorecido los procesos de aproximación y las simbiosis.

Esos procesos han sido posibles gracias a las coincidencias preexistentes entre ambos grupos de edad. Por ejemplo, en la aversión de unos y otros hacia la modernidad occidental, que había sido cultivada cuidadosamente por el régimen soviético, y que ha convergido con un antioccidentalismo juvenil bastante elemental y poco perspicaz y sutil. Lugar de encuentro era también la predisposición a dar por buenas las formas de comunidad tradicionales y colectivistas, distintas de las que promovió la Unión Soviética, pero igualmente recelosas hacia la autonomía individual.

Cuando han actuado de manera realista, cosa que muchas veces no ocurre, los sectores más ideologizados al modo tradicional no podían aspirar a convertir en hegemónica su ideología, pero sí estaban en condiciones de lograr que algunas de sus ideas, retazos de sus ideologías, permearan las mentes jóvenes, sin duda necesitadas de recursos ideológicos.

Pero, junto a estos procesos de hibridación, el espacio ideológico común ha podido existir también merced a las *coaliciones entre diferentes*, hecho que, con las actuales magnitudes, es relativamente nuevo en la historia de las izquierdas contestatarias.

Estas alianzas presuponen la voluntad de todas las partes implicadas de mantener espacios ideológicos comunes. No solo de realizar actividades conjuntas o de unir las fuerzas para alcanzar determinados objetivos políticos, sino de

preservar espacios ideológicos plurales y unitarios a un tiempo, lo que denota una cultura asociativa y política relativamente nueva.

A propósito de las alternativas socioeconómicas

Uno de los aspectos que más llaman la atención en los movimientos alternativos de izquierda es el acusado contraste que existe entre la voluntad de realizar transformaciones sociales y económicas de envergadura y la ausencia de propuestas a la medida de esas aspiraciones. La voluntad de cambio expresada en el lema "Otro mundo es posible" no se ve acompañada de propuestas de cambio acordes con las magnitudes de esa ambición.

Una cosa es percibir críticamente los desastres causados por la economía actualmente preponderante y otra bien diferente definir alternativas, no solo parciales sino de conjunto, preferibles a lo existente, susceptibles de ganar el necesario respaldo social y de ser realizadas.

La elaboración de propuestas, y más aún de proyectos de conjunto, tropieza en la actualidad con considerables dificultades.

Es razonable exigir a la actividad económica que satisfaga las demandas de solidaridad o que procure una justa distribución de los bienes resultantes de esa actividad. Pero la concreción de políticas que atiendan a estas demandas no siempre es fácil, como tampoco lo es lograr el apoyo social necesario para llevarlas a cabo.

A la economía se le pide, justamente, que sea eficaz en cuanto a satisfacer las necesidades de la sociedad. También se le exige con razón que sea sostenible. Debería, asimismo, mostrar una suficiente eficacia movilizadora de las capacidades disponibles.

¿En qué medida las distintas economías (las presentes y las que hemos conocido en el último siglo) son adecuadas a las posibilidades y límites existentes en cada sociedad y en el mundo? Si algo está claro es que no todas ellas han pasado con el mismo éxito las pruebas a las que han sido sometidas.

La economía capitalista, que afirma su supremacía en el mundo actual, ha mostrado un notable dinamismo, pero ha sido y es fuente de graves problemas: desigualdades, crisis como la que actualmente padecemos, guerras, insensato tratamiento de los recursos naturales y agresiones al medio ambiente de graves consecuencias.

En el campo de las economías alternativas, la soviética se alzó como un modelo diferente del europeo y del norteamericano. Pero esa economía, que logró resultados sobresalientes durante un período, no procuró un funcionamiento debidamente eficaz, ni consiguió duraderamente una movilización y un apoyo suficientes de la población. El colectivismo soviético acabó hundiéndose a

falta de unos mejores resultados económicos y de una mayor implicación de la sociedad.

La URSS, al desmoronarse, privó a sus seguidores de otros países de una importante referencia. Pero ese modelo, debido en buena medida a su carácter dictatorial, solo había sido aceptado por una parte minoritaria de las izquierdas europeas, esto es, las representadas por los partidos comunistas.

Aunque no faltan quienes siguen postulando una economía centralizada al estilo soviético, otros, como Walden Bello, aun preconizando una transformación en profundidad de la economía, se muestran partidarios de fórmulas pluralistas. Así lo manifiesta en una entrevista de la que reproduzco unos párrafos:

> «En sus escritos, usted parece evitar términos clásicos como "socialismo", "revolución" y afines para describir la clase de sociedad a la que aspira el Foro Social Mundial.
>
> »*Walden Bello:* No rehuyo tanto articular la alternativa. [Queremos] democratizar la propiedad de los medios de producción. Se le llame a eso socialismo o democracia popular, o socialismo democrático, de lo que realmente se está hablando es de un control democrático de la economía.
>
> »Necesitamos mirar la posible articulación de economías combinadas, con diferentes sistemas de propiedad dentro de la economía, lo que probablemente incluirá empresas sociales, cooperativas, empresas privadas y estatales» entrevista de Alejandro Kirk a Walden Bello, Belem, Brasil, 28 de enero de 2009, IPS/TerraViva).

Estamos viviendo un período relativamente prolongado en el que, más allá de las fórmulas tradicionales de corte soviético, que no poseen mucha credibilidad, escasean las propuestas de conjunto.

China, que conjuga un régimen político dictatorial con una economía capitalista a ultranza, puede aparecer como un modelo atractivo para las élites de algunos países con menor tradición democrática, pese a sus evidentes defectos desde el punto de vista democrático y de los derechos humanos.

Los intentos de esbozar modelos para transformar el panorama socioeconómico tropiezan con un obstáculo de primera magnitud.

Como tantas veces se ha afirmado, estamos ante una asimetría letal entre economía y política.

Los grandes acuerdos y compromisos sociales, que fueron efectivos en los países europeos entre los años treinta y los setenta del siglo XX, y que se desenvolvían en el interior de los marcos nacionales, han visto mermada su vigencia. La economía opera con un alto grado de libertad en el plano internacional sin el contrapeso necesario de unas instancias políticas que fueran igualmente operativas a esa escala.

No es que los Estados europeos no intervengan en la economía. Lo que ocurre es que intervienen haciendo dejación de algunas de sus responsabilidades anteriores y debilitando los controles anteriormente existentes sobre la iniciativa

privada. Por otro lado, es patente que la capacidad de unos y otros Estados para actuar en la esfera económica es sumamente desigual. Como se está poniendo de manifiesto crudamente en la actualidad, Grecia no tiene el mismo margen de actuación que Alemania, ni Alemania el mismo que Estados Unidos.

La falta de entidades políticas internacionales –o la debilidad de las existentes, así como su frecuente instrumentalización por las grandes potencias– refleja la fuerza alcanzada por los poderes económicos, así como la extrema desigualdad existente entre los poderes políticos nacionales y la disparidad de los intereses nacionales de los distintos países. Esto último es extremadamente grave en el orden planetario, pero lo es también, aunque en menor medida, en el ámbito europeo, donde, a pesar del proceso de confluencia en la Unión Europea, se registran continuamente diferencias de intereses entre los distintos países, las cuales obstaculizan una actuación mancomunada y un desarrollo de la unidad política, fiscal y social.

El vacío en la política internacional guarda relación también con la escasa constitución de sujetos sociales a esa escala. Las fuerzas sociales que podrían contrariar al capitalismo salvaje hoy en auge existen en diversa medida en cada país, pero demasiado insuficientemente en el campo transnacional. Una vez más se deja sentir la debilidad de las tradiciones de resistencia internacional. La divergencia entre los intereses de cada país ejerce una influencia paralizadora en este sentido.

En tales condiciones, impulsar una creciente comunidad de intereses, en marcos regionales, como el europeo, o incluso universal, pasa a ser una necesidad de primer orden, aunque, sin duda, difícil de atender debidamente.

Si bien, en estas circunstancias, como digo, no acaban de tomar cuerpo proyectos de conjunto, lo que sí surge, y no es algo carente de interés, es la demanda de medidas parciales, algunas de ellas de gran alcance, como las que apuntaba Joaquim Sempere en un artículo publicado en diciembre de 2010:

> «Hay un programa implícito que viene siendo formulado desde muchos lugares y que podría ser suscrito por un amplio sector de la opinión pública, en España y en la Unión Europea: eliminación de los paraísos fiscales, reforma fiscal hacia la progresividad perdida, tasa sobre las operaciones financieras contra la especulación, homologación de la presión fiscal y de la legislación laboral en toda la UE, intervención pública de los bancos para proteger los ahorros y facilitar créditos a la economía productiva, reducción del gasto en armamento, inversiones masivas en materia de sostenibilidad ambiental (lo que se llama *New Deal verde*: energías limpias y renovables, y técnicas ecológicamente sostenibles), defensa de los derechos sociales y en particular del Estado del bienestar, igualdad de género, lucha masiva contra la pobreza y la exclusión, considerar la inmigración como una oportunidad y no una amenaza» (*Público*, 21 de diciembre de 2010).

Es loable el propósito de Joaquim Sempere y apreciables sus propuestas destinadas a afrontar la actual crisis económica internacional en unos términos más justos y solidarios ajenos a la ortodoxia ultraliberal. Son muchas y variadas las corrientes de izquierda que reclaman un papel activo de la inversión estatal en la reactivación de la actividad económica y en la generación de empleo, por más que esto pueda suponer un endeudamiento mayor del que dicha ortodoxia ha decretado a través de las instituciones europeas. Otro tanto se puede decir de la transformación del régimen fiscal en aquellos países –entre ellos, y destacadamente, España– en donde la fiscalidad es más injusta y menos eficaz.

A veces, las demandas son expresadas en términos muy generales. Así, en el Foro Social Mundial de Belem (2009), la Asamblea de Movimientos Sociales propugnó una serie de *medidas urgentes* como:

> «• La nacionalización de la banca sin indemnización y bajo control social.
> • Reducción del tiempo de trabajo sin reducción del salario.
> • Medidas para garantizar la soberanía alimentaria y energética.
> • Poner fin a las guerras, retirar las tropas de ocupación y desmantelar las bases militares extranjeras.
> • Reconocer la soberanía y autonomía de los pueblos, garantizando el derecho a la autodeterminación.
> • Garantizar el derecho a la tierra, territorio, trabajo, educación y salud para todas y todos.
> • Democratizar los medios de comunicación y de conocimiento».

Desde un punto de vista más moderado, se han solido defender propósitos excesivamente inconcretos, como los que siguen:

> «En nuestra opinión, la nueva agenda tiene que basarse en cuatro pilares: 1) la transición hacia una economía baja en carbono en la que el Estado dinamizador genere nuevos mercados para la energía renovable y los servicios que respeten el medio ambiente, y que, a su vez, creen trabajos de futuro; 2) la conformación de una nueva alianza mundial para el desarrollo y la lucha contra la pobreza; 3) el establecimiento de un nuevo esquema mundial de lucha contra el cambio climático y el calentamiento global; y 4) la aplicación de un nuevo concepto de seguridad sostenible en el que la ayuda humanitaria y el desarrollo institucional sean tan importantes como la acción militar en las zonas de conflicto» (Jesús Caldera, vicepresidente de la Fundación Ideas, y John Podesta, presidente del Center for American Progress, "Hacia un pacto progresista global", *El País*, 2 de octubre de 2009).

Este texto hace referencia a problemas de notable importancia, pero resulta harto impreciso y no menciona cuestiones muy relevantes como la actual financiarización de la economía, ni alude a la acuciante necesidad de establecer regulaciones adecuadas en el ámbito internacional.

Otras veces, las demandas adquieren un carácter más concreto y se encaminan a hacer frente a la crisis actual, a resolver los agudos problemas ecológicos o a combatir las desigualdades y la pobreza. Un ejemplo lo suministra Ignacio Ramonet en las siguientes líneas:

> «Para salvar al planeta resulta imperativo imponer a todos los poderosos de este mundo la adopción de al menos siete medidas capitales: 1) un programa internacional a favor de las energías renovables, centrado en el acceso a la energía en los países del Sur; 2) decisiones a favor del acceso al agua y su saneamiento en vistas a reducir a la mitad, de aquí a 2015, el número de personas privadas de este recurso vital que es un bien común de la humanidad; 3) leyes para proteger las selvas, como prevé la Convención sobre la Biodiversidad adoptada en Río en 1992; 4) resoluciones para poner en funcionamiento un marco jurídico que instituya la responsabilidad ecológica de las empresas y reafirme el principio de precaución como previo a toda actividad comercial; 5) iniciativas para subordinar las reglas de la OMC a los principios de las Naciones Unidas para la protección de los ecosistemas y a las normas de la Organización Internacional del Trabajo (OIT); 6) reglamentos para exigir a los países desarrollados que se comprometan a dedicar un 0,7% de su riqueza a la ayuda pública y al desarrollo; 7) recomendaciones para la supresión de la deuda de los países pobres» (Ignacio Ramonet, 2009, pp. 100-1).

Carlos Berzosa, en referencia a la crisis actual, hizo hincapié no hace mucho en la necesidad de adoptar medidas capaces de hacer frente a sus desastrosos efectos:

> «[Algunas alternativas que necesariamente han de referirse al ámbito mundial:] Avanzar en la economía mixta e introducir reformas en el sistema capitalista globalizado.
>
> »Lo prioritario es acabar con la globalización financiera de las últimas décadas, lo que supone introducir una mayor regulación interna en cada país y en el plano internacional. Para ello hay que acabar con los paraísos fiscales, hay que implantar la tasa Tobin y modificar el sistema monetario internacional. De momento, resulta urgente reformar el Fondo Monetario Internacional (FMI) dándole una mayor capacidad reguladora y vigilante...
>
> »... Tender hacia la propuesta de Keynes en los años cuarenta de crear una moneda internacional...
>
> »... Crear un fondo basado en materias primas y productos primarios procedentes de los países menos desarrollados para que, a cambio, estos obtengan liquidez...
>
> »Conceder el liderazgo al Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) integrando en su seno al Banco Mundial y a la Organización Mundial del Comercio...
>
> »... Las propuestas posibles existen. Lo que hace falta es que haya voluntad política para ponerlas en marcha, aunque para ello haya que vencer la resistencia de los grandes poderes económicos» (Carlos Berzosa, "Salidas a la crisis en el orden internacional", *El País*, 20 de octubre de 2009).

Si nos ceñimos a Europa, constatamos continuamente la persistencia de los obstáculos que se levantaron en los años ochenta para asegurar los niveles alcanzados por los Estados del bienestar.

Como recordaba el periodista del diario francés *Le Monde* Thomas Ferenczi,

> «En la mayoría de los países europeos, (…) las bases [del modelo socialdemócrata] están fragilizadas. Tradicionalmente repoaba sobre dos pilares: un compromiso entre el capital y el trabajo, y un acuerdo entre la clase obrera y las clases medias. La mundialización ha puesto al primero en peligro, mientras que el aumento de las desigualdades ha hecho el segundo más aleatorio» (Thomas Ferenczi, "Les incertitudes de la social-démocratie", *Le Monde*, 11 de mayo de 2007).

Una cuestión particularmente debatida es la de la mayor o menor vigencia de las políticas keynesianas en el momento actual.

Una parte de la izquierda sigue haciendo suyos los criterios keynesianos como los más apropiados tanto para preservar el Estado del bienestar como para afrontar la crisis actual, mientras que otra parte ha acabado sumándose a las doctrinas económicas impulsadas por la derecha.

Algunas voces, como, de nuevo, la de Walden Bello han llamado la atención sobre las dificultades para aplicar en el marco de cada Estado las orientaciones keynesianas:

> «(1) Entre otras cosas, el keynesianismo es principalmente un instrumento para reavivar las economías nacionales, y la globalización ha complicado enormemente este problema. En las décadas de 1930 y 1940 reavivar la capacidad industrial en economías capitalistas relativamente integradas era cosa que tenía que ver sobre todo con el mercado interior. Actualmente, con tantas industrias y servicios transferidos o deslocalizados hacia zonas de bajos salarios, los programas de estímulo de tipo keynesiano que ponen dinero en manos de los consumidores para que los gasten en bienes tienen un impacto mucho menor como mecanismos de recuperación sostenible. Puede que las corporaciones transnacionales y las ubicadas en China obtengan beneficios, pero el *efecto multiplicador* en economías desindustrializadas como la de los Estados Unidos y Gran Bretaña puede ser muy limitado.
>
> »(2) En segundo lugar, el mayor lastre de la economía mundial es el hiato abismal –en términos de distribución de renta, penetración de la pobreza y nivel de desarrollo económico– entre Norte y Sur. Un programa keynesiano "globalizado" de estímulo del gasto, financiado con ayuda y préstamos del Norte, es una respuesta muy limitada a este problema. El gasto keynesiano puede evitar el colapso económico e incluso inducir algún crecimiento. Pero el crecimiento sostenido exige una reforma estructural radical: el tipo de reforma que implica una desestructuración fundamental de las relaciones económicas entre las economías capitalistas centrales y la periferia global. Ni qué decir tiene: el destino de la periferia –las "colonias", en tiempos de Keynes– no despertaba demasiado interés en su pensamiento.
>
> »(3) El modelo de Keynes de capitalismo gestionado simplemente pospone, más que ofrece, una solución a una de las contradicciones centrales del capitalismo. La causa subyacente de la crisis económica actual es la sobreproducción, en que la capacidad productiva sobrepasa el crecimiento de la demanda efectiva y presiona a la baja a los salarios. El Estado capitalista activo inspirado en Keynes y surgido en el período posterior a la II Guerra Mundial, pareció durante un tiempo superar las crisis de la sobreproducción

con su régimen de salarios relativamente altos y su gestión tecnocrática de las relaciones capital-trabajo. Sin embargo, con la adición masiva de nueva capacidad por parte de Japón, Alemania y los nuevos países en vías de industrialización en las décadas de los 60 y los 70, su capacidad para hacerlo empezó a fallar. La *estanflación* resultante –la coincidencia de estancamiento e inflación– se extendió por el mundo industrializado a finales de la década de los 70» (Walden Bello, 2009 A).

Los problemas, con todo, en el contexto de la crisis actual, se agravan por la fuerte influencia de los dogmas defendidos por los partidos conservadores –y a los que los partidos socialdemócratas se han sumado en mayor o menor grado o no han acertado a hacerles frente–, que han convertido en condición previa para una reactivación económica la reducción del gasto público, lo que trae como consecuencia la disminución de las inversiones estatales, de la capacidad de consumo y de la demanda, junto con el descenso de la actividad económica y el mantenimiento de altas tasas de desempleo.

Por otro lado, la poca capacidad de las instituciones internacionales para actuar unificadamente, o sencillamente su ausencia, y la diversidad subyacente de los intereses económicos nacionales, hacen que no se despliegue una acción destinada a reemplazar en la medida adecuada la iniciativa crediticia privada por una intervención pública, por más que sea una apremiante y vital necesidad.

Este aspecto es destacado por Vicenç Navarro, Juan Torres y Alberto Garzón en un sugerente libro de reciente publicación, *Hay alternativas. Propuestas para crear empleo y bienestar social en España* (2011), en el que abordan de lleno estos problemas:

«La estructura económica de los distintos miembros de la Unión Europea –sostienen atinadamente– es muy diferente y sus intereses en muchos casos son incluso antagónicos, lo que hace que las políticas que convienen a determinados grupos sociales de unos países resulten claramente perjudiciales para otros. Y si bien los mecanismos de compensación pueden mitigar a veces los efectos dañinos que conlleva aplicar determinadas políticas, no siempre se acaba por resolver este conflicto, que es uno de los grandes problemas de fondo de la Unión» (2001, p. 167).

Sin una intervención internacional adecuada no es posible actuar debidamente frente a las actividades especulativas y evitar que vuelva a crecer la burbuja financiera que tantos males está causando. Solo a escala internacional se podría acabar con los paraísos fiscales o poner coto a la acción de esas *agencias calificadoras* que dieron buenas calificaciones a empresas como Lehman Brothers, volcadas en valores de riesgo.

Navarro, Torres y Garzón ahondan en esta cuestión de crucial importancia:

«Ya hemos comentado que el triunfo de las ideas neoliberales impuso la eliminación de prácticamente todas las trabas a los movimientos de capital. Eso quiere decir que

si las empresas o los financieros no están satisfechos con las condiciones existentes en un país (impuestos, normas laborales o ambientales...) pueden deslocalizarse, es decir, desplazarse sin ningún problema a cualquier otro lugar. Y, lógicamente, esto actúa como una potente arma de disuasión porque muchas veces basta con amagar, con amenazar a los gobiernos con esa deslocalización para que estos enseguida también cambien las normas legales y concedan ayudas multimillonarias a las grandes empresas que actúan así.

»Ante la posible pérdida de empleos e inversiones la respuesta suele ser la cesión, y como eso se hace en todos los países resulta que estas nuevas condiciones liberalizadoras son las que han servido para crear una economía internacional en la que los estándares de protección laboral, de salarios, protección ambiental o, en general, sometimiento de los intereses empresariales a los sociales son cada vez más reducidos.

»Algo semejante ocurre con los capitales financieros. Si una nación decide aplicar, por ejemplo, medidas fiscales más equitativas, los inversores especulativos podrán organizar auténticos ataques contra ese país, destrozar su moneda o encarecer su deuda hasta que se vean obligados a ceder» (ídem, pp. 167-8).

Ante esta inquietante realidad, los autores preconizan unas medidas para la Unión Europea y otras de alcance global (p. 175 y ss.).

Entre las primeras figuran la puesta en marcha de un sistema fiscal europeo potente, unificado y progresivo; la aprobación de un nuevo estatuto para el Banco Central Europeo, que habría de ser un auténtico banco central; una fuerte regulación de los mercados financieros; la autosuficiencia financiera y el control de capitales; el establecimiento de impuestos sobre las transacciones financieras; la adopción de un nuevo modelo productivo; un sistema de convenios colectivos a nivel europeo; la democratización de las organizaciones europeas.

Las medidas que propugnan a escala global son la democratización de las instituciones económicas internacionales; el impulso de los planes de estímulo; la renegociación de la deuda; la regulación financiera internacional; el control de la ingeniería financiera y del riesgo sistémico; un nuevo sistema monetario internacional; acabar con el cinismo del comercio internacional; Gobierno y justicia económica global.

Walden Bello figura entre quienes han defendido una transformación de conjunto de la economía a gran escala. Así lo hizo en 2003, en su libro *Desglobalización. Ideas para una nueva economía mundial* (edición en castellano de 2004):

«Todo apunta a que el objetivo estratégico del movimiento contra la globalización dirigida por las corporaciones debe consistir en detener o invertir la liberalización promovida por la Organización Mundial del Comercio en las zonas comerciales y las relacionadas con el comercio. (…) La ampliación de las prerrogativas del libre comercio y del poder y la jurisdicción de la OMC, que es el más poderoso instrumento multilateral de las corporaciones globales, es una amenaza mortal para el desarrollo, la justicia social, la equidad y el medio ambiente. (…) La desglobalización no implica dejar de lado la economía internacional. Se trata más bien de encauzar las economías de modo que la

producción, en lugar de estar enfocada fundamentalmente a la exportación, se oriente hacia el mercado local. (…) La desglobalización o la recuperación del poder local y nacional solo se pueden conseguir dentro de un sistema alternativo para la economía global» (2004, pp. 133-139).

Así pues, Walden Bello se opone a la economía vigente centrada en el libre comercio y en la libre circulación de capitales, y preconiza una producción mucho más orientada a los mercados interiores y menos a la exportación, así como la protección de las economías vernáculas frente a las mercancías subvencionadas por las grandes corporaciones y la revitalización del sector manufacturero. Todo ello unido, sostiene, implica no dejar en manos del mercado y de los tecnócratas las principales decisiones económicas, que deberían resultar de procesos de discusión y decisión democráticos. Se ha mostrado favorable, igualmente, a la sustitución de las grandes instituciones económicas internacionales, como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, por otras de ámbito regional.

En un escrito más reciente podemos leer lo que sigue:

«Aunque pueda sonar radical, lo cierto es que la desglobalización no es ninguna novedad. Su pedigrí incluye los escritos del eminente economista británico Keynes, quien, en el momento culminante de la Gran Depresión, se avilantó a dejar esto dicho: "No deseamos… estar a merced de fuerzas mundiales que generan, o tratan de generar, algún equilibrio uniforme, de acuerdo con principios de capitalismo de *laissez faire*". En efecto, proseguía, para "un abanico crecientemente extendido de productos industriales, y tal vez también agrícolas, se me antoja dudoso que el coste económico de la autosuficiencia sea lo bastante grande como para contrarrestar las otras ventajas dimanantes de reunir gradualmente al productor y al consumidor en el ámbito de la misma organización nacional, económica y financiera. Se acumula la experiencia probatoria de que el grueso de los procesos de la moderna producción en masa pueden ejecutarse en la mayoría de los países y en la mayoría de los climas con una eficiencia prácticamente idéntica".

»Y con palabras que suenan muy contemporáneas, concluía Keynes: "Yo simpatizo… más con quienes querrían minimizar que con quienes querrían maximizar la urdimbre de imbricación económica entre las naciones. Las ideas, el saber, el arte, la hospitalidad, los viajes; todas esas cosas deberían, por su propia naturaleza, ser internacionales. Pero dejemos que los bienes se hagan en casa cuando ello sea razonable y convenientemente posible; y sobre todo, dejemos que las finanzas sean prioritariamente nacionales"» (2009 B).

En la actualidad asistimos a un debate sobre la desglobalización. Las tesis de Walden Bello han inspirado a autores como Jacques Sapir (2011) y Arnaud Montebourg (2011).

No sabemos cuánto eco podrán alcanzar en el futuro los grandes proyectos de transformación socioeconómica, ni si realmente lograrán obtener un predicamento destacado, o si, por el contrario, lo que prevalecerán serán unos objetivos más limitados y parciales. Lo que advertimos de momento es la necesidad de

construir movimientos a escala internacional, y, muy concretamente, ya que estamos hablando de los movimientos europeos, en el marco de Europa, en los que se vaya abriendo paso una cultura y una conciencia comunes, y en los que vaya cuajando un cuadro de intereses compartidos, que pueda expresarse en programas de objetivos políticos, que contengan propuestas comprensibles y dignas de ser sostenidas por mucha gente en bastantes países.

La crisis actual pone sobre la mesa unas urgencias que a nadie se le escapan, pero, a la vez, está generando unas evidentes tendencias insolidarias entre las distintas sociedades nacionales. Cada día se echa más en falta un amplio movimiento social europeo, con sus correspondientes expresiones institucionales, apto para actuar con autoridad y eficacia sobre un mundo económico que está produciendo tantos desastres.

Un extendido aunque impreciso sentimiento "antioccidental"

En la galaxia ideológica a la que estoy refiriéndome ocupa un lugar destacado una acusada aversión a Occidente.

Frente al occidentalismo sesgado e idealizador, y a «las funciones dogmáticas y mitológicas del concepto de "Occidente"» (Georges Corm, 2010, p. 39), en los círculos de los que hablo en el presente libro se manifiestan unos propósitos declaradamente antioccidentales, así, en general. Esto es algo que se manifiesta contundente y permanentemente, por más que no esté muy claro el contenido ni el sentido de esa aversión.

No estoy aludiendo a la necesaria conciencia crítica frente a los defectos de los países europeos o de los Estados Unidos. No es un sentido crítico sobre determinadas facetas de la historia y de la realidad contemporánea de los países occidentales; es una impugnación general y en bloque.

Si nos atenemos a la letra de tantos y tantos textos, todo lo que constituye Occidente debería ser rechazado.

En oposición al mito enaltecedor de Occidente, se alza *un mito antagónico*, reductor de Europa o de Occidente a lo peor de su historia y de su presente, mito que se acompaña de una condena y de un repudio plenos.

Si el occidentalismo interesado y narcisista impulsa un concepto de lo occidental que considera cuanto queda fuera de su propio ámbito en términos de alteridad radical, el antioccidentalismo sumario alienta otra alteridad, igualmente extrema, de signo contrario.

A este sentimiento antioccidental me referí en mi libro *Crítica del colectivismo europeo antioccidental* (2007). Y volví sobre ello en *Pensamiento crítico y conocimiento* (2009, pp. 146 y ss.).

Es chocante el contraste entre, de un lado, el intenso uso de las referencias a *Occidente* y a *la civilización occidental* y, de otro lado, la ausencia de aclaracio-

nes acerca del significado que se quiere dar a lo uno y a la otra, hasta el punto de que, con frecuencia, es muy difícil saber de qué se está hablando. Rara vez se especifica el sentido que se pretende dar a la palabra-comodín *Occidente*.

Habría que empezar por preguntarse en qué consiste Occidente y qué valor descriptivo posee un término del que se echa mano tan comúnmente.

Entiendo, por mi parte, que es obligado convenir que la palabra Occidente hace referencia a realidades concretas.

Ciertamente, decir *democracia occidental* nos sirve para entendernos, aunque estemos hablando de regímenes bastante distintos y que ya no son únicamente occidentales.

Los denominados países occidentales han incorporado *elementos de civilización* vinculados con la línea de tradición grecorromana, el cristianismo, el renacimiento, la Ilustración, si bien esos elementos no son los únicos que los han formado. Los países más reiteradamente considerados como occidentales no han permanecido replegados sobre ellos mismos y han importado piezas de tradiciones culturales diferentes.

Es menester tener en cuenta que en la constitución de lo que se designa con el nombre de Occidente intervinieron factores que no se pueden reducir al hilo conductor grecoromano, al cristiano, al renacentista, al ilustrado. Europa, y su historia, no ha sido una realidad estanca.

Occidente ha aglutinado piezas que o procedían de otras áreas o desbordaban las fronteras europeas. En mi libro *Crítica del colectivismo europeo antioccidental* (2007) tuve ocasión de subrayar que «las tradiciones culturales europeas no son puras» (p. 103). La "impureza", por lo demás, no es exclusivamente europea. Se refirió a ello, con las siguientes y afortunadas palabras, Abdelwahab Meddeb:

> «No hay materia pura. Las grandes ideas circulan entre las lenguas y los humanos. Para forjar su grandeza el islam se inspiró en los griegos, en los romanos, en los indios, en los persas, en los chinos. Los europeos fueron educados por el islam» (*Le Monde*, 22 de abril de 2011).

Cuando se alude a la que se nombra peyorativamente como *ciencia occidental* no se tiene en cuenta que, si bien el método científico moderno echó a andar en la Europa del siglo XVI y se desarrolló a partir del XVII, enlazó con las ciencias y las técnicas de sociedades precedentes, a veces remotas.

Entre las aportaciones anteriores a la Europa moderna han de mencionarse los primeros sistemas de escritura cuneiforme surgidos tres milenios antes de Cristo en Mesopotamia, entre el Tigris y el Éufrates; los jeroglíficos del Valle del Nilo; los pictogramas del Indo; los ideogramas chinos; las formas de escritura mesoamericanas (especialmente los jeroglíficos Olmecas, que preceden a la escritura glífica, de la que la maya era la mejor expresión). Un milenio antes

de Cristo, se produjo la gran innovación que representó la invención del alfabeto, inicialmente fenicia, en el Mediterráneo oriental, con la que se abrieron las puertas a la *democratización* de la escritura, ya no reservada a una pequeña élite. Los griegos dieron un paso más al inventar las vocales, merced a lo cual los símbolos alfabéticos podían representar todos los sonidos de la lengua.

También han de mencionarse el álgebra del antiguo Egipto, el estudio de los griegos de las causas de los hechos naturales, o la creación india de las matemáticas complejas, los sistemas de recuento azteca o el vigesimal maya, los admirables calendarios mayas, que no hubieran sido posibles sin un amplio conocimiento del ciclo solar.

No es posible ignorar los progresos realizados por los árabes en medicina, en la que brillan, entre otros, Abu al-Qasim al-Zahrawi, que escribe el primer tratado de cirugía, y Avicena (Ibn Sina), que recoge los conocimientos médicos de su tiempo. En matemáticas introducen el cero y la noción de incógnita o "x", y resuelven ecuaciones de cuarto grado. En astronomía crean tablas astronómicas y perfeccionan los instrumentos de medición. La Europa cristiana podía envidiar los siglos de esplendor del pensamiento musulmán. No es exagerado decir que entre los siglos IX y XV el árabe fue la lengua de la ciencia.

Vemos como, en tantas ocasiones, se hace caso omiso, asimismo, de que la denominada *ciencia occidental* corresponde hoy a los estándares establecidos en los más diversos lugares de los cinco continentes. En el mundo contemporáneo no están compitiendo diferentes ciencias incomunicadas y asentadas en bases territoriales diferentes. Por el contrario, cada vez es mayor la comunicación y la interacción entre comunidades científicas de los distintos países y continentes, que comparten un mismo acervo científico.

Otro de los rasgos que, según un concepto bastante extendido, distingue a Occidente es la economía capitalista al modo británico y europeo continental, diferente del capitalismo a la usanza china, que había florecido mucho antes del despegue capitalista británico.

Si el capitalismo ha caracterizado particularmente a Europa, como la ha distinguido también el colonialismo, no es menos cierto que ha sido el capitalismo de estilo europeo el que ha acabado por universalizarse. Ya no es algo exclusivamente europeo.

En el siglo XX hubo un período en el que una tercera parte de la humanidad vivía bajo una economía del tipo soviético, pero en la actualidad, casi totalmente desaparecida esta última, el capitalismo de corte europeo, con ciertas variantes, se ha hecho auténticamente universal.

Como es evidente, no radica solo en Europa, Estados Unidos, Canadá, Australia, Nueva Zelanda… Si se identificaran civilización occidental y capitalismo, ¿debería quedar incluido en Occidente Japón, hasta ahora segunda economía

(capitalista) mundial, o China, que en los últimos años le ha arrebatado el puesto a Japón y que exhibe un capitalismo especialmente agresivo y dinámico? ¿Y Brasil, y el resto de América Latina? Si diéramos por bueno ese reduccionismo que identifica Occidente y capitalismo, si verdaderamente Occidente pudiera resumirse en la economía capitalista, habría que admitir que Occidente se extiende hoy por todo el mundo. Habría que convenir que China, que no es Occidente por su localización geográfica, ni por sus tradiciones culturales, ni por su régimen político, es tan Occidente o más que la vieja Europa.

La oscura e intrincada contienda contra un Occidente poco determinado se alimenta de esa insatisfactoria metonimia que se advierte cuando se toman las partes por el todo al concebir a *Occidente* o a la *civilización occidental* como la suma de todo lo peor, y solo como esa suma, sin hacer distingos entre sus elementos constitutivos valiosos y los que no lo son.

Frente a un Occidente pintado con los peores colores se alza una imagen idealizada de las sociedades de Asia, África o América Latina. Occidente es visto como *opresor, artificial, egoísta*, en tanto que las sociedades más tradicionales, muchas veces un tanto modernizadas, son concebidas como *igualitarias, naturales, auténticas*.

El rechazo de Occidente requiere *un Occidente inventado*, del que se excluyen sus mejores facetas, al tiempo que se ignoran las deudas del denostado Occidente con herencias extraoccidentales, que podrían desvelarnos un Occidente *no tan occidental*. Como acabo de recordar, el llamado Occidente es fruto de contribuciones variadas –no solo europeas– que, desde distintos orígenes, confluyen en su gestación histórica.

El concepto de Occidente, enmarcado en una representación del mundo bipolar, va perdiendo nitidez y eficacia descriptiva en un cuadro multipolar irreductible a dos campos. Seguramente puede valer aún en algunos aspectos culturales, políticos, jurídicos, pero es muy poco útil en otros.

Una de las facetas de la actual globalización reside precisamente en el desbordamiento general de las fronteras económicas, y en parte también de las culturales y de las políticas, en la multiplicación de las semejanzas entre áreas del mundo antes más diferenciadas, en la intensa comunicación, interacción y compenetración entre ellas.

La palabra *Occidente* pretende decir mucho y dice demasiado poco; progresivamente está reduciéndose su especificidad cultural, carece de límites geográficos precisos, de contenidos concretos unificados en lo tocante a la civilización. Además, su uso poco precavido sugiere una situación estática, cuando, de hecho, alude a realidades cambiantes. «Depositario de una definición del Otro –escribió Bichara Kader–, el estereotipo es el enunciado de un saber colectivo que se considera válido en cualquier momento histórico» (s.f., ed. electrónica).

Bertrand Badie ha mostrado unas reservas razonables sobre las pretensiones asociadas al concepto de *Occidente*:

> «Es simplemente imposible dar una definición transhistórica de Occidente. Hay que considerar esta noción como el producto de un imaginario que se inscribe a un tiempo en un conjunto de estrategias de los actores y en contextos que, evidentemente, son cambiantes. (...) Cuando se responde a la pregunta "¿quién soy?" se suelen concebir unos criterios de distinción que no tienen nada de natural, que se construyen según soplan los vientos políticos. Así, según las conveniencias políticas y diplomáticas, Rusia pertenecía o no a Occidente; la Europa central y la Europa del Este era o no occidental; se planteaba o no la cuestión de la vinculación de América Latina al conjunto occidental; actualmente hay quienes ven en Japón una forma de Extremo-Occidente» (*Le Monde*, fr, 21 de mayo de 2012).

Ian Buruma y Avishai Margalit publicaron hace unos años *Occidentalismo. Breve historia del sentimiento antioccidental* (2005). Más allá del absurdo que representa utilizar el vocablo *occidentalismo* cuando se quiere decir *representación antioccidental de Occidente*, el libro es sugerente desde muchos puntos de vista. Sus autores indagan en los orígenes de las actitudes antioccidentales, que subyacen a «una cadena de hostilidad: hostilidad a la Ciudad, a su imagen de cosmopolitismo desarraigado, arrogante, codicioso, decadente y frívolo; hostilidad a la mentalidad occidental, manifiesta en la ciencia y la razón; hostilidad a la burguesía asentada, cuya existencia es la antítesis del héroe que se inmola en el sacrificio; hostilidad al descreído, al que es preciso aplastar para que deje sitio a un mundo en el que reine la fe pura» (p. 21).

En el artículo editorial de una publicación alternativa (*¡Rebelaos!,* 15 de marzo de 2012) se podía leer lo que sigue:

> «Se nos dijo que Occidente, que Europa, gracias a su poder económico, potencial tecnológico, educación de masas, parlamentarismo (ellos lo denominan "democracia") y Estado de bienestar estaba más allá de toda regresión fundamental. Nos engañaron: ahora resulta que no hay recursos, la personalidad media está más embrutecida y entontecida que nunca, la economía no es competitiva, lo europeo es causa de mofa por todo el planeta y, además, los atributos propios de lo humano se pierden. Las sociedades otrora opulentas toman el aspecto de una inmensa granja donde seres con apariencia humana compiten entre sí con furor vengativo por la diaria razón de bazofia.
>
> »Nada funciona bien, ninguno es como debiera. Nadie está dispuesto a batirse por ideales. En nadie se puede confiar y nadie asume responsabilidades. La abulia, cobardía e irreflexión campean por doquier. Vivimos como seres sin espíritu, mera suma de apetitos fisiológicos y flojedad anímica. El dinero y el ansia de goces son las únicas motivaciones».

Estas ideas dibujan los lugares en los que coinciden algunas corrientes de izquierda radical con otras de extrema derecha y con los fundamentalismos

religiosos. En todas ellas aparece esa pésima opinión de las mayorías sociales, "embrutecidas", incapaces de luchar por ideas, cobardes y "materialistas".

Buruma y Margalit sostienen que es en la propia *cultura occidental* donde se encuentran las raíces del antioccidentalismo. En concreto, descubren esas raíces en el romanticismo alemán, en el paneslavismo ruso del siglo XIX, en las corrientes utópicas radicales, en los nacionalismos conservadores… Aquellas tendencias eran contrarias a las democracias liberales y a la economía capitalista, como lo son en mayor o menor medida los antioccidentales sin fisuras, absolutos y primarios de los ambientes alternativos de izquierda.

Más recientemente, las actitudes antioccidentales primarias han llegado hasta nuestros días por diversos caminos.

Uno es un anticolonialismo básico, que contiene una justa condena de las tropelías cometidas por las potencias coloniales pero que, a la vez, asiduamente, une a esa condena una hostilidad hacia todo aquello que es tenido por *occidental*.

A él se unió, a partir de los años sesenta, un tercermundismo tan bienintencionado como ingenuo y mitificador de las luchas y de los movimientos del Tercer Mundo. Este tercermundismo está lejos de haberse extinguido.

Esta tendencia confluyó cándidamente con el relativismo cultural, que recibió un impulso poderoso de Lévi-Strauss y de sus seguidores. Las variedades de izquierda del relativismo, tras negarse a comparar las distintas tradiciones culturales, tendían a equipararlas, aunque siempre colocando en un escalón inferior (lo que ya implicaba una comparación) a la "cultura occidental".

Sobre este particular, dejó escrito Ignasi Álvarez:

> «La defensa del relativismo (...) ha estado con frecuencia asociada a una positiva actitud crítica respecto al eurocentrismo dominante en nuestras sociedades, y a la defensa de un esfuerzo de comprensión de pautas culturales distintas de las nuestras. La crítica antirrelativista señala con acierto que es imposible fundar la tolerancia en el nihilismo valorativo. Pero resulta bastante lamentable que la crítica al relativismo sirva con frecuencia de pretexto para la restauración satisfecha del eurocentrismo» (1993, p. 127).

Los lugares comunes de esta forma de ver las cosas, tan extendida en medios guiados por buenos sentimientos solidarios, han venido siendo la defensa de las formas de vida comunitarias tradicionales premodernas y la condena del, al parecer detestable, proceso de uniformización que amenaza al mundo. Juan José Sebreli observó al respecto que «las utopías negativas sobre el mundo masificado no se han cumplido; vivimos ya en un mundo altamente unificado por la economía transnacional, por las comunicaciones, por los medios, por los viajes, y el individuo es más libre que cuando vivía en una aldea vigilado por los vecinos, controlado por la familia, la tribu o el clan» (1992, 47).

Para algunas personas de izquierda, la lucha por los derechos y libertades individuales queda condicionada por la solidaridad con otras culturas. El apoyo a los combates por la igualdad de las mujeres se ve limitado cuando esas luchas se dirigen contra las tradiciones culturales ajenas. El respeto al otro, como ha hecho notar justamente Sebreli (p. 61), existe cuando el otro es una cultura diferente, aunque esa cultura no respete a los otros, en su propio ámbito territorial o fuera de él.

Coinciden en la enemistad a Occidente los nostálgicos de los regímenes colectivistas autoritarios del *socialismo real* con muchos defensores de unas tradiciones que se suponen solidarias e igualitarias.

En los comunistas de más edad los enfoques antioccidentales sumarios guardan relación con la tradición soviética y prosoviética. La animadversión hacia la modernidad occidental había sido cultivada machaconamente por la Unión Soviética. Aunque el Estado soviético hizo de su marxismo la ideología oficial de la URSS, esa radical oposición a la modernidad europea no tuvo en cuenta el punto de vista de Marx, el cual la percibió como una realidad ambivalente, en la que los mejores aspectos se codeaban con los más rechazables.

Hay una rama neorruralista del ecologismo, con raíces diversas (romanticas, heideggerianas u otras), de inclinaciones antioccidentales, antimodernas y antihumanistas –una de cuyas manifestaciones es la oposición al antropocentrismo desde una perspectiva biocéntrica, zoocéntrica o cosmocéntrica–. Este ecologismo se opone a la civilización occidental urbana y preconiza la vuelta a la vida agraria en pequeñas poblaciones. Tal tendencia confluye con actitudes antioccidentales de diverso origen.

Actualmente, muchos jóvenes, que no tienen nada que ver con el prosovietismo de antaño, se suman a una actitud antioccidental a través de sus reservas frente al etnocentrismo y al consumismo, o debido a los excesos con el medio ambiente y los recursos naturales de los países más desarrollados, aunque los mayores excesos en este sentido son hoy los de China, una de las principales encarnaciones geográficas y culturales, por cierto, de *Oriente*.

Aquí y allá se repite una tosca ecuación:

Occidente o Europa = colonialismo, imperialismo y capitalismo.

Si bien es cierto que el colonialismo moderno fue una creación europea, como lo fue el fascismo, ha sido también *Europa* la que ha hecho las mayores aportaciones a la cultura democrática moderna, a los derechos humanos, al pluralismo, a la tolerancia, a la emancipación de las mujeres, al laicismo, a las conquistas sociales representadas por los Estados del bienestar.

Uno de los grandes problemas de la humanidad es la dificultad para la comunicación y el diálogo entre las distintas tradiciones culturales, las poderosas y

muy extendidas tendencias al etnocentrismo. Pues bien, los *países occidentales*, que, por supuesto, no han escapado ni mucho menos a esas tendencias, han construido en sus propias sociedades, en mayor medida que en otras latitudes, escenarios para el debate y la autocrítica que propician el diálogo intercultural. No es casual que sea en los nombrados como *países occidentales* donde se descubre una mayor curiosidad por otras tradiciones culturales y donde más raíces ha echado el relativismo, el cual, pese a sus defectos, realza el valor de las culturas diferentes de la propia.

Como a muchas otras personas de izquierda, no me causa ningún problema, sino todo lo contrario, condenar sin reservas las fechorías de los países europeos a lo largo de su historia, pero no por eso estoy dispuesto a arrojar a la basura todo aquello que está asociado con Occidente. Y sospecho que tampoco prescindirían de ello gustosamente muchos de quienes solo hablan de Occidente en términos peyorativos.

Y esto es así a pesar de que, en la defensa de los logros occidentales, el mundo político oficial de los países europeos o de los Estados Unidos exhiba una repugnante doblez cuando, al tiempo que se declara defensor de los derechos humanos, respalda al Estado de Israel en su intolerable política antipalestina o da el visto bueno a las dictaduras árabes contra las que se vienen rebelando últimamente algunos de los pueblos que las padecen.

La fijación con Occidente, o con *un Occidente imaginario*, lleva a quienes sucumben a ella a reducir la capacidad de elección.

No solo parten de una visión estereotipada y reduccionista de los países comprendidos en *Occidente*, sino que tienden también a estereotipar y a reducir sus propias identidades.

Quienes se conciben como *los otros* de Occidente se encierran en esa alteridad férrea, privándose de lo bueno que podría inspirarles el tan denostado *Occidente*, por más que deseen disponer de libertades y derechos que en sus países se les niegan o se les otorgan a cuentagotas.

El antioccidentalismo más elemental, además de condenar con razón los abusos y los crímenes colonialistas, tiende a *externalizar* las causas de los males padecidos por las antiguas colonias y a cultivar un victimismo que acaba empobreciendo las conciencias. De ello habló con buen criterio Amartya Sen:

> «Una de las formas que la mente colonizada adquiere es la del más rabioso antioccidentalismo: juzgas al mundo en tanto que víctima o heredero de las víctimas de la dominación occidental durante cientos de años o más, y esto puede convertirse en tu preocupación preponderante hasta el punto de arrinconar todas las demás identidades y prioridades» (Amartya Sen, 2004, edición electrónica).

Se extendió en esta cuestión en su libro *Identidad y violencia* (2006), en el que incluyó un capítulo titulado "Occidente y antioccidente". En su libro destacó la perniciosa paradoja que supone rechazar unas ideas o unas prácticas democráticas, por considerarlas "occidentales".

> «Es necesario superar los limitados horizontes de la mente colonizada y su fijación con Occidente –sea por resentimiento o por admiración–. No tiene sentido percibirse sobre todo como alguien que fue (o cuyos antepasados fueron) tergiversado o maltratado por los colonialistas, por verdadera que pueda ser esa identificación. (…) La mente colonizada se muestra obsesionada de manera parasitaria con la antigua relación con las potencias coloniales. Aunque el impacto de semejante obsesión puede adoptar muchas formas distintas, esa dependencia difícilmente llegará a ser una buena base para la autocomprensión» (2006, p. 127).

Desde el punto de vista político no es muy certero hacer de un poco definido Occidente *el enemigo,* más o menos *el único enemigo,* de los pueblos de Asia, África o América Latina. Si por Occidente, en este caso, se designa a Europa y a Estados Unidos, se está suponiendo erróneamente que los intereses de los distintos países agrupados bajo ese rótulo son idénticos o poco menos, cosa que no refleja debidamente una realidad en la que los intereses comunes coexisten con intereses dispares. Y se está partiendo también de que han de ser necesariamente coincidentes, por lo tanto, sus políticas exteriores. Ambas cosas, como se puede observar cada día, no corresponden a la realidad, e ignorar las diferencias *dentro de Occidente* no facilita, más bien al contrario, la puesta en práctica de políticas de alianzas inteligentes.

Por otro lado, se puede verificar cotidianamente que muchos de los problemas que han de afrontar los países más enfeudados no dependen solo, o no dependen tanto, de las presiones e ingerencias exteriores cuanto de fuerzas sociales, políticas, religiosas y culturales locales.

Además, y este no es un hecho irrelevante, las presiones extranjeras o el aprovechamiento ventajista de los recursos naturales de América Latina o de África, no provienen hoy solo de Estados Unidos o de Europa sino de China, Brasil o de otros países que tienen la fortuna de no ser incluidos en el concepto de Occidente. Infortunadamente, representaciones forjadas hace medio siglo o más siguen reproduciéndose en África, donde la penetración china está poniendo en cuestión la influencia de las viejas potencias europeas, o en América del Sur, donde Brasil está alcanzando una posición antes impensable. Tal parece que el hecho de que una parte importante de la población de Brasil siga en la pobreza hace olvidar que la brasileña es ya la sexta economía mundial, tras haber adelantado a Gran Bretaña, y que en la última década ha triplicado su renta per cápita. Los altos índices de pobreza en China, por otro lado, no impiden que sea la segunda economía mundial, que se haya convertido en el primer acreedor de

Estados Unidos, cortejado permanentemente por Europa, que posea la tercera parte de las divisas mundiales, que exporte a Estados Unidos casi cuatro veces más que lo que importa de aquel país y a Europa más de dos veces lo que importa, o que venga teniendo unos índices de crecimiento que rondan el 10% anual (para 2012 se estima que se situará en el 8%). Seguir focalizando el origen de todos los problemas de África o de América Latina en la vieja noción de Occidente es cada día más inapropiado para comprender la realidad y para definir políticas acordes con la defensa de los intereses nacionales de muchos países.

La identificación acrítica con la ideología indigenista andina actualmente en auge

La enemistad con Occidente suele complementarse con el apoyo a las ideologías y movimientos antioccidentales.

En el movimiento alterglobalizador se ha dispensado una excelente acogida a la ideología indigenista implantada en las últimas décadas en América Latina y, sobre todo, en el mundo andino.

Este hecho nos interesa aquí no tanto por sus variadas dimensiones e implicaciones en su contexto original, sobre todo en el mundo andino, sino como test, como piedra de toque, para las corrientes de izquierda europeas.

Y lo que observamos es una actitud resueltamente favorable a la ideología indianista hoy en boga.

Esa actitud denota, en mi opinión, una loable voluntad de apoyar a los movimientos de las poblaciones oprimidas frente a sus poderosos enemigos seculares.

Pero, también al mismo tiempo, muestra la inconsistencia del sentido crítico cuando se confronta con ideologías conceptuadas como anticapitalistas, anticolonialistas o antiimperialistas.

Es como si quienes desean respaldar a los sectores oprimidos debieran hacerlo también con las ideologías que pretenden representarlos.

Resulta llamativo, en este caso, que no se haya prestado atención a los defectos sustantivos de esta ideología. También, que se hayan pasado por alto los problemas que suscita la pretensión de convertirla en la cosmovisión oficial de algunos países, con cuanto comporta de menoscabo del pluralismo y de merma del debate cívico racional.

Antes que nada he de destacar la importancia que tiene el ascenso de los movimientos populares latinoamericanos con fuerte participación de las poblaciones indígenas, que han logrado modificar la posición de estas últimas, tradicionalmente condenadas a la subalternidad, relegadas, marginadas y humilladas.

> «Por lo general –ha escrito Carlos Malamud–, los indígenas son los más pobres entre los pobres de las sociedades latinoamericanas en las que viven, a tal punto que en Bolivia

un 75% de ellos vive por debajo del umbral de la pobreza, un 87% en Ecuador y un 79% en Perú, lo que permite hablar claramente de una discriminación social y económica en su contra» (Malamud, 2010, p. 312).

Poner de relieve la etnización de las desigualdades sociales, así como los vínculos existentes entre estas y el pasado colonial, representa una honda necesidad a la que hoy se está concediendo una renovada atención en América Latina.

Los movimientos indígenas que han personificado este proceso han combatido un persistente racismo, que hunde sus raíces en las siniestras ideas del español Juan Ginés de Sepúlveda, quien, en el siglo XVI, en oposición a Bartolomé de Las Casas, negaba a los indios americanos la condición de seres humanos y tenía por justa la guerra contra ellos (sobre la controversia de De Las Casas y Sepúlveda véase Tzvetan Todorov, 1987). Han debido superar, asimismo, unas inercias, muy fuertes en las organizaciones de izquierda, que ignoraban la especificidad y la legitimidad de diversas demandas de las poblaciones indígenas y que enfocaban sus propias realidades aplicando esquemas interpretativos adecuados a las sociedades europeas pero no a las centro y sudamericanas.

Al carácter reactivo de muchos planteamientos indigenistas, frente a esta izquierda, se ha referido así el actual vicepresidente boliviano Álvaro García Linera:

> «Hay que entender que se trata de una reacción debido a que, durante mucho tiempo, la izquierda tradicional de nuestro país desestimó al movimiento indígena; entonces, una inteligencia indígena se formó en los años setenta, ochenta, noventa, siguiendo las tesis de Fausto Reinaga en el rechazo a ese discurso izquierdista –yo diría "falsamente izquierdista"– porque era una lectura bien primitiva del mundo de izquierda. Hay una inteligencia indígena que se ha formado en batalla, que peleaba con la izquierda que los devaluaba…» (entrevista realizada por Vinicius Mansur y Elena Apilánez, ALAI, edición electrónica, 4 de enero de 2010).

En Bolivia, la formación en el año 2006 del Gobierno presidido por Evo Morales ha supuesto una importante victoria en este proceso de reafirmación de amplios sectores sociales indígenas.

Más de una docena de Estados latinoamericanos se han declarado *multiétnicos* y *pluriculturales*. Y en lo que respecta a Ecuador y Bolivia, *plurinacionales*, dando a esta identificación un rango constitucional en las nuevas Constituciones ecuatoriana (2008) y boliviana (2009).

Todo ello ha estado escoltado por un reconocimiento internacional anteriormente inexistente.

La Constitución ecuatoriana dedica una sección al *régimen del Buen Vivir*, con dos componentes principales: inclusión y equidad, por un lado (concernientes a la salud, la educación, la seguridad social, la vivienda, la ciencia…), y, por

otro lado, lo referente a los recursos naturales (protección de la biodiversidad, el agua, las energías alternativas…).

Las etnias indígenas bolivianas

Pueblo indígena	Por autoidentificación	Por pertenencia	Por lenguas que habla
Araona	92	158	111
Aymara	1.278.627	2.001.947	1.525.321
Ayoreo	860	1.236	1.403
Baure	496	886	67
Canichana	213	404	4
Cavineño	852	1.683	601
Cayubaba	328	664	23
Chácobo	255	516	380
Chimán	4.331	8.615	6.352
Chiquitano	112.271	195.624	4.615
Ese ejja	409	732	518
Guaraní	78.438	125.159	62.575
Guarasugwe	13	13	
Guarayo	6.010	11.953	8.433
Itonama	1.492	2.791	389
Joaquiniano	169	296	13
Leco	2.443	4.186	132
Machineri	15	30	13
Maropa	2.741	4.919	53
Mojeño	43.323	81.206	4.885
Moré	44	64	44
Mosetén	813	1.588	948
Movima	6.183	12.230	1.173
Pacahuara	32	46	6
Quechua	1.557.689	2.530.985	2.281.198
Sirionó	134	268	189
Tacana	3.580	7.345	1.154
Tapieté	19	41	31
Uru	1.210	2.134	1.543
Weenhayek	1.022	1.797	1.934
Yaminahua	45	93	51
Yuqui	112	208	140
Yuracaré	1.399	2.829	1.809
No especifica	34.242		
Total	**3.139.902**	**5.002.646**	**3.906.108**

(Del *Atlas Sociolngüístico de pueblos indígenas en América Latina*, Madrid: UNICEF/AECID, 2010).

Con todo, las diferencias que advertimos en el tratamiento del Buen Vivir entre ambas Constituciones son importantes.

> «En el caso de Bolivia, el *suma qamaña* [Buen Vivir] y los demás conceptos asociados son fundamentalmente ético-morales, y aparecen en el marco de su definición de plurinacionalidad. En el caso ecuatoriano, en cambio, el *sumak kawsay* es presentado a dos niveles: como marco para un conjunto de derechos y como expresión de buena parte de la organización y ejecución de esos derechos, no solo en el Estado sino en toda la sociedad. Es una formalización de mayor amplitud y profundidad, ya que el *sumak kawsay* va más allá de ser un principio ético-moral y aparece dentro del conjunto de derechos» (Eduardo Gudynas, 2011, p. 5).

Mas, como he advertido, no me detendré en el análisis de las experiencias políticas en las que se deja sentir la inspiración indigenista. Tampoco en el examen de los movimientos populares indígenas. Lo que deseo poner de relieve aquí es la ausencia de una perspectiva crítica, frente a algunos problemas implicados en la actual ideología indianista, por parte de los movimientos alterglobalizadores europeos y no europeos.

No seguiré adelante sin antes señalar, aunque sea muy por encima, que el sujeto social al que se refieren estas líneas, la población indígena, no está bien delimitado.

Marc Saint-Upéry lo ha puesto de manifiesto en su sugerente libro *El sueño de Bolívar* (2008). La fuerte presencia de población indígena es evidente, pero resulta muy difícil cuantificarla, dado que el concepto mismo de *indígenas* no se deja concretar sin problemas.

Los diversos criterios utilizados para conseguirlo ofrecen todos ellos insuficiencias de bulto: desde el hecho de emplear alguna de las lenguas consideradas indígenas hasta la autoidentificación, pasando por los vínculos con algún tipo de vida comunitaria.

> «No solamente –apunta Saint-Upéry– los que se definen como aymaras y quechuas son un tercio más que los bolivianos que afirman hablar estos idiomas, sino que, cuando se les propone la categoría "mestizo", el 69% de los "quechuas" se incluyen en ella espontáneamente. En cuanto a Perú, mientras que los individuos que viven en estructuras comunitarias y hablan una lengua indígena son proporcionalmente mucho más numerosos que en Ecuador, casi nadie se reivindica como "indio" y no existe prácticamente movimiento social o político indígena fuera de la Amazonia. Ser "indio" en los Andes no significa entroncar orgullosamente, por encima de cinco siglos de opresión y de silencio –si bien es verdad que puntuados por numerosas revueltas locales–, con la evidencia de una historia homogénea y sin costuras y con una identidad "natural", por mucho que sea ese el discurso oficial de los ideólogos indianistas. Ser indígena expresa, o bien un estigma impuesto por la mirada del otro y vivido con vergüenza, o bien la reivindicación de una identidad escarnecida y una estrategia de lucha y de autopromoción política y social perfectamente "moderna". Más a menudo, si cabe, la indianidad es una forma de pertenencia flexible y parcial que coexiste con muchas otras modalidades de identificación» (2008, p. 224).

Tradicionalmente, las poblaciones urbanas y mestizas de América Latina se han solido mostrar recelosas hacia la etiqueta de *indio,* asociada peyorativamente a la pobreza (Renaud Lambert, 2011, p. 3).

> «En la sierra peruana, por ejemplo –observaba sobre este particular Alberto Flores Galindo en 1986–, los campesinos hoy en día no se definen como andinos o indios –a pesar del pasado común–, sino que habitualmente recurren al nombre del lugar donde han nacido, la quebrada o el pueblo tal… (…) La idea de un hombre andino inalterable en el tiempo y con una totalidad armónica de rasgos comunes expresa la historia imaginada o deseada, pero no la realidad de un mundo demasiado fragmentado» (Flores Galindo, 1988, 3ª ed., p. 19).

En las poblaciones a las que estoy aludiendo conviven, como han recalcado diversos autores, identidades varias. Guillermo Bonfil hizo referencia a la coexistencia de una identidad india, *con un contenido ideológico y político*, con las identidades étnicas particulares.

> «En efecto, el reconocerse como guaymí, toba, paez o maya tiene su fundamento en la pertenencia a una configuración social que se distingue por el ejercicio permanente y cotidiano de una cultura particular forjada históricamente: se comparte una misma lengua, un territorio (o la memoria de un territorio propio), una serie de hábitos y formas de conducta que hacen posible la convivencia, un universo de significados para denotar la realidad del mundo. La condición contrastiva de la identidad se cumple a través de una práctica cultural diferente y exclusiva. La identidad del indio, por su parte, es genérica, no se fundamenta en una cultura común (por más que, en el caso de México y de los países andinos, corresponda también a la pertenencia común de las culturas indias a un mismo horizonte de civilización). La condición de indio es la condición de colonizado, con todas las implicaciones correspondientes; es una categoría supraétnica en la que se agrupan pueblos diferentes porque tienen en común el haber sido sometidos a la dominación colonial que se inició en el siglo XVI. (…) Cabe destacar que la identidad étnica y la identidad supraétnica de indio no son excluyentes sino complementarias: son niveles diferentes de conciencia que expresan ideológicamente niveles distintos de conflicto social. (…) En ambos casos me estoy refiriendo a la inscripción de una identidad colectiva como recurso ideológico en una movilización política» (en J. Contreras, comp., 1988, pp. 85-6).

Por lo demás, la ideología indigenista de la que estoy hablando en estas páginas es una creación relativamente reciente. Ciertamente, no apareció en los levantamientos indígenas de los siglos XVIII, XIX o XX (Stefanoni, mayo de 2010). Hasta hace treinta años, en América Latina, casi nadie hablaba de la Pacha Mama (Lambert, 2011, p. 3), referencia actualmente omnipresente.

La ideología indianista contemporáneamente en auge, a mi parecer, muestra aspectos empobrecedores del pensamiento y limitadores de la acción política y social, aspectos que, las más de las veces, no son considerados críticamente

por los movimientos alterglobalizadores. Señalaré cuatro que me parecen especialmente relevantes.

Una identidad colectiva arcaizante

La actual ideología indianista tiene antecedentes lejanos, como el del incaista Luis Valcárcel, en los años veinte del siglo XX, o los que, en relación con Perú, rescató del recuerdo Mario Vargas Llosa (1996, pp. 58 y ss.): José Frisancho, Manuel González Prada, Narciso Arestegui y otros. También señaló a la Revolución mexicana (1910-1920) como un poderoso fermento del indigenismo en toda América Latina. José María Arguedas, frente a José Carlos Mariátegui, quiso resaltar no solo la importancia de los aspectos económicos de la condición indígena, sino también la de los culturales. Al igual que el indigenismo contemporáneo, Arguedas reivindicó enérgicamente el pasado indígena. En los años setenta produjeron también un notable impacto los libros de Fausto Reinaga (1970).

En los años ochenta del siglo XX, Alberto Flores Galindo pudo comprobar la expansión en los Andes de una idea de la sociedad ideal, una arqueoutopía, que tomaba como referencia el mundo precolombino (1988, 3ª ed.).

Sobre esa mirada vuelta hacia tan remota *edad de oro* se ha asentado la construcción de una identidad arcaizante.

El procedimiento identificador-tradicionalista puede resultar eficaz para crear un sujeto social y político, forjar cohesión social y reforzar el amor propio. «Sujetos a la dominación –escribió Flores Galindo–, entre los andinos la memoria fue un mecanismo para conservar (o edificar) una identidad. Tuvieron que ser algo más que campesinos: también indios, poseedores de ritos y costumbres propios» (1988, 3ª ed., p. 20).

Pero un anclaje exacerbado en un pasado, comúnmente embellecido, como el que hoy contemplamos, comporta serios inconvenientes.

Propicia una adhesión extrema a la tradición que se dirige contra la necesaria innovación; favorece un encerramiento ensimismado frente a la apertura al mundo y en detrimento de la adopción de cuanto de bueno proviene de otras latitudes; promueve la autoridad de los gurús y la subordinación de las mujeres. Da alas también a lo que algunos han llamado un *etnofundamentalismo*, escasamente permeable al debate racional.

El propósito, dentro del ambiente indianista mas tradicionalista, consiste en reconstruir o rescatar el viejo pensamiento originario, o el considerado como tal. *Volver a ser nosotros mismos*, como se escucha reiteradamente, con un aroma esencialista. Para lograrlo hay que *escuchar y seguir la voz de los ancestros*.

«Es importante leer las arrugas de nuestros abuelos; ahí está nuestra sabiduría», escribe David Choquehuanca, uno de los más conspicuos representantes

de esta ideología (en AA.VV., 2010, p. 66). «Nosotros vivíamos en el Abya Yala [el continente americano], vivíamos hermanados. Teníamos salida al Atlántico y al Pacífico, vivíamos como hermanos, no había banderas ni himnos que nos dividan; vivíamos como una sola gran familia» (ídem, p. 70).

No escapó a la sagacidad de Flores Galindo el carácter fantasioso y la falta de rigor de las reconstrucciones al uso. Escribió lo que sigue acerca de la idealización del imperio inca en los años ochenta (mitificado también años después, por cierto, por Ollanta Humala, que posteriormente ha accedido a la presidencia de Perú):

> «El imperio fue recreado en la imaginación colectiva. Un período relativamente corto de la historia andina, durante el cual se había impuesto sobre los pueblos y regiones la coerción estatal, fue convertido en un tiempo prolongado en el que no existía hambre, se compartían equitativamente los bienes y no se soportaba el flagelo constante de las epidemias. La imagen invertida del mundo colonial» (1988, 3ª ed., p. 81). En la memoria «se reconstruyó el pasado andino y se transformó para convertirlo en una alternativa al presente. (…) El contenido que guarda esta construcción ha sido cambiado para imaginar un reino sin hambre, sin explotación y donde los hombres andinos vuelvan a gobernar» (p. 47).

Frente a la democracia representativa, se nos dice, hay otra, «la democracia comunitaria, que existe desde hace miles de años y que es el ejercicio diario de consulta decisiva y permanente en nuestras asambleas» (CAOI, p. 11). El territorio de la democracia comunitaria tiene sus límites marcados de antemano: ha de aplicar los *principios eternos.*

Leemos aquí y allá que los antepasados mantuvieron relaciones de equidad hombre-mujer (CAOI, 18), negando la evidente incidencia de las discriminaciones de la sociedad indígena tradicional que han llegado hasta el presente.

Algunas descripciones idílicas cuadran mal con el informe de la CEPAL de 2009 que cifraba en un 52% el porcentaje de las mujeres bolivianas que, aún hoy, padecían la violencia masculina.

La idea de la *dualidad-complementaridad* entre mujeres y hombres, tan repetidamente presente en las declaraciones indigenistas, ha sido puesta en cuestión por muchas mujeres indígenas, incluso favorables a otros aspectos de la ideología indigenista, que ven en ella la persistencia de viejos hábitos opresivos. «Este término [complementaridad] –advierten Raquel Gutiérrez y Fabiola Escárzaga– puede fácilmente enmascarar sórdidas relaciones de opresión de las mujeres» (2006, p. 3).

¿Otra modernización o impugnación de toda modernización?

Quienes han permanecido sojuzgados largo tiempo tienden a fijar su vista en los vestigios de un pasado en el que sus antecesores lucharon dignamente

contra el infortunio, la dominación y las humillaciones sin cuento. Todos los pueblos se obstinan en encontrar esas huellas, estimulantes para afrontar las pruebas actuales; buscar un anclaje en el pasado que ayude en el presente es una necesidad.

Pero la referencia al pasado no se basta para esbozar proyectos modernizadores. Y cuando digo *modernizadores* no olvido que el siglo XX ha conocido diversos modelos de modernización. Uno de los más importantes, el soviético, terminó por fracasar al final del siglo. En el siglo XXI se viene registrando una preponderancia abrumadora de la economía capitalista, pero dentro del marco de modelos modernizadores relativamente variados, desde el chino hasta el brasileño. Lo que llama la atención en la ideología indigenista a la que estoy aludiendo en estas páginas es que no se postula un modelo modernizador sino que se atrinchera en una perspectiva, antimodernizadora –opuesta a cualquier modernización–, recreando muchas veces idealizada y arbitrariamente un pasado que se dice querer recuperar.

No pierdo de vista que la relación entre modernidad y tradición es sumamente compleja, y que no se puede abordar con trazos gruesos. A ello me referí en el preámbulo de mi libro *Crítica del colectivismo europeo antioccidental*, donde se puede leer:

> «La modernización guarda unas relaciones múltiples con la tradición. Los procesos de modernización interactúan con la tradición. Conservan tradiciones culturales y valores premodernos, e incluso crean y administran un pasado premoderno que se integra en su universo imaginario. A la vez se desarrollan en conflicto con los valores tradicionales premodernos y los desplazan en un grado más o menos alto. No hay un antagonismo puro, en la modernidad, entre lo antiguo y lo nuevo, y toda sociedad moderna necesita encontrar un acomodo razonable a la tradición. Al mismo tiempo, la modernidad, cuando tiene una antigüedad suficiente, se constituye ella misma en tradición. (…)
>
> »Quien esto escribe no está en contra de hacer del pasado una fuente de inspiración de los movimientos de protesta o reivindicativos contemporáneos. Los frutos del pasado no son desestimables por el mero hecho de provenir del pasado. El pasado es un baúl en el que menudean los recursos útiles. Acertó, a mi juicio, Marc Bloch cuando, en su *Apologie pour l'Histoire*, preconizó una relación con el pasado entendida como diálogo que interpela al presente. Bajo este ángulo, y en lo que concierne a la izquierda, se trata de indagar en él, tomar pie en él, pero haciéndolo críticamente, para tomar de forma selectiva lo que realmente puede enriquecer la subjetividad contestataria en el mundo de hoy. (…)
>
> »No critico la adhesión a ideales, criterios y fórmulas premodernas, por el hecho de serlo» (2007, pp. 10 y ss.).

El problema al que me refiero en relación con la ideología indianista sobreviene cuando la falta de una perspectiva modernizadora se alía con el embellecimiento de los saberes y las prácticas ancestrales.

Se da rienda suelta a la idealización de la tradición, en cierta medida inventada, constituida en una suerte de guía. Las huellas del pasado, reales o imaginarias, no son objeto de una selección crítica que separe lo que la tradición podría aportar al presente de lo que interesa dejar atrás.

Las evocaciones de un pasado desfigurado, que se proyecta sobre la actualidad, dan la razón a la constatación que, en referencia a otras tradiciones culturales, hizo Benjamin Stora: «Se vuelve sobre el pasado del propio grupo cuando hay un vacío del proyecto colectivo» (2007, p. 65). Las generalidades pachamámicas –abunda Stefanoni– «no dan ninguna pista sobre la superación del capitalismo dependiente, el extractivismo o el rentismo, ni sobre la construcción de un nuevo Estado…» (mayo de 2010).

> «El pachamamismo –sigue Stefanoni– impide discutir seriamente –entre otras cosas– qué es ser indígena en el siglo XXI. ¿Acaso el propietario aymara de una flota de minibuses en El Alto, convertido al pentecostalismo, se puede asimilar sin más con un comunario del Norte de Potosí que sigue produciendo en el marco de una economía étnica? ¿Cómo es posible aplicar el modelo comunitarista en un país mayoritariamente urbano y atravesado por todo tipo de hibridaciones/migraciones/inserción en los mercados globales y ante el surgimiento de una burguesía indígena/chola?» (mayo de 2010).

El enfoque antimodernizador no responde a los problemas actuales, lo que hace que numerosas personas a las que atrae la ideología a la que me refiero cultiven *su propia modernización particular*, que no siempre es la mejor, tomando rumbos en su vida práctica que poco tienen que ver con los ideales arcaizantes.

De hecho, esta ideología posee una acentuada dimensión retórica. Está orientada más a la construcción ideológica que a afrontar las necesidades reales de sus seguidores en el mundo actual.

Frente al ímpetu verbal tradicionalista, una u otra forma de modernización se abre paso por doquier. La hostilidad mostrada hacia cualquier modernización y la ausencia de criterios sobre las vías modernizadoras preferibles no logra impedir que las sociedades se modernicen, a veces por caminos inapropiados, como ocurre con el extractivismo a ultranza.

Los problemas planteados no se resuelven ignorándolos o con un simple rechazo de toda modernización. Lo que interesa saber es qué modernización resulta deseable; cómo se puede intentar evitar los defectos de los procesos modernizadores conocidos; qué combates son posibles y necesarios frente a los poderes económicos y financieros establecidos y a sus proyectos modernizadores contrarios al bien común; cómo conciliar la labor modernizadora con la conservación de lo mejor de cada tradición.

Estos son problemas reales que afrontan las sociedades andinas y que los promotores de la ideología indianista no aciertan a abordar.

El Gobierno boliviano de Evo Morales, que brinda su apoyo a la ideología indianista a la que aquí estoy aludiendo, promueve una forma de modernización que está lejos de la reconstrucción de un pasado idílico. «Su propia base de sustento se asocia a lo que Álvaro García Linera [el vicepresidente y principal productor de las ideas de ese Gobierno] llamó *la rebelión de las economías familiares*: un conglomerado heterogéneo a nivel de riquezas e ingresos de pequeños o medianos propietarios campesinos (como los cocaleros), microempresarios de El Alto o comerciantes informales de La Paz. Por eso el vicepresidente boliviano no habla de socialismo del siglo XXI sino de capitalismo andino o de "modelo nacional productivo"» (Fornillo y Stefanoni, 2009). A lo que añade Saint-Upéry: «Evo Morales asume en paralelo [al indianismo] un discurso que implícitamente enlaza con el nacionalismo "mestizo" o étnicamente neutro de la revolución de 1952, primera gran irrupción plebeya de la historia boliviana, que se tradujo entonces en la nacionalización de las minas de estaño, la reforma agraria y el sufragio universal» (2008, p. 222).

El dualismo que conjuga la promoción de la ideología indigenista antimoderna con la práctica de una política modernizadora es una de las facetas más paradójicas del actual Gobierno boliviano, fuente de un tenso y difícil equilibrio.

Álvaro García Linera ha dejado claro que el Gobierno boliviano se guía por propósitos modernizadores, poco o nada acordes con la retórica indigenista que ese mismo Gobierno apoya y difunde, y tampoco con reivindicaciones indígenas que Evo Morales ha respaldado.

> «El porvenir de Bolivia es lo moderno, no la economía familiar. (…) Hasta que no tengas lo moderno de tu lado no puedes triunfar. Lo premoderno no puede triunfar. Lo tradicional y lo local son fruto de la dominación. El elogio de lo local y lo tradicional es elogio de la dominación. Lo local lo fomenta el Banco Mundial» (2005, p. 98, citado por R. Zibechi, 2007, p. 127).

La convivencia en un mismo Gobierno de los propósitos modernizadores con la perspectiva indigenista constituye uno de los rasgos más singulares del panorama político boliviano. Y no ha podido evitar que cobraran fuerza ciertos problemas con las poblaciones indígenas. Estos han adquirido una especial gravedad en dos ocasiones. La primera, en diciembre de 2010, cuando el Gobierno decidió subir el precio de la gasolina, medida que finalmente no tomó debido a la oposición suscitada. Y la segunda, en septiembre de 2011, al provocar grandes protestas su proyecto de carretera que había de atravesar el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS).

En este último caso, el Gobierno boliviano ha defendido criterios que le alejaban de algunos sectores indígenas. García Linera ha señalado las tres siguientes razones a favor de la construcción de la conflictiva carretera: 1) Por la

mejora de la situación de la población indigena de la zona, mejora que incluye el acceso a los mercados para llevar sus productos sin los inconvenientes de tener que transportarlos en balsas; 2) Para sacar a la Amazonia de su aislamiento y vincularla con otras regiones de los valles bolivianos y del altiplano; 3) Para reducir el control de la economía amazónica por parte de la oligarquía de Santa Cruz (entrevista realizada por Luis Hernández Navarro, *La Jornada*, 7 de febrero de 2012).

La Pacha Mama y el tratamiento racional de los problemas ecológicos

Quiero precisar que no osaría formular las críticas que aquí estoy esbozando si las ideas a las que me refiero no traspasaran las barreras del mundo particular de cada cual o de unas asociaciones de creyentes.

El problema que motiva estas observaciones críticas estriba en el hecho de que la ideología indianista contemporánea se nos presenta como una cosmovisión y una guía para la vida social que se pretende que sean aceptadas por las sociedades y por los Estados.

Ahí radica el problema: en ese empeño de aposentarse en la plaza pública, desplazando al necesario debate cívico racional que precisan llevar a cabo los miembros de una sociedad, creyentes de una u otra religión o de ninguna, partidarios de distintas ideologías o de ninguna de ellas, debate que requiere el libre intercambio de argumentos y razones, de objeciones y refutaciones. Los Estados no deberían hacer suyas esas creencias sino garantizar que las distintas ideas y creencias puedan expresarse y discutirse libremente.

Se ha subrayado muchas veces, no sin razón, que la referencia a la Pacha Mama en la actual ideología indigenista no es sino una forma metafórica de aludir a la necesidad de preservar los equilibrios naturales, puestos en peligro por el desarrollismo capitalista.

Sin negar que la invocación de la Pacha Mama tiene o puede tener un componente apreciable de respeto por la naturaleza y de defensa de dichos equilibrios, es difícil ignorar los problemas que suscita.

La Pacha Mama es una divinidad que entronca con el politeísmo naturalista de las tradiciones precolombinas. En el universo andino había dioses del cielo (el sol, la luna, las estrellas…), de la tierra (los seres humanos, la madre tierra, las montañas, los animales…) y del mundo subterráneo (el fuego, el agua, los espíritus de los antepasados…).

La Pacha Mama, en la ideología indigenista, viene a agrupar a las divinidades antes dispersas en el abanico politeísta inca. Coincide con las cosmologías chamánicas sudamericanas que reposan sobre un árbol o pilar. Está dotada de un prestigio mítico y se vincula a aquellas ideas que los intérpretes con más autoridad tienen a bien identificar con tal deidad.

Nos hallamos, así, ante un conglomerado de ideas que, por su propia naturaleza, no están sujetas a controles racionales.

La sacralización de la naturaleza es explícita en los textos indigenistas:

> «El equilibrio es el eje ordenador del vivir bien y solo es posible lograrlo mediante la *reciprocidad*. Por eso los humanos conciben sagrada la naturaleza, la reverencian y le piden que sea generosa con ellos. Las ofrendas y los sacrificios son destinados a solicitar y a agradecer la fertilidad y la fecundidad que provee la Madre Tierra, el compromiso de velar por el equilibrio y asegurar su integridad y pureza. Es una filosofía que parte del principio de que la naturaleza es sagrada por albergar en su seno a una múltiple y diversa comunidad de vida, de la que la humanidad es apenas una pequeña parte. La relación armónica con la naturaleza ha llevado a establecer una representación humana de las montañas, los ríos, las lagunas y los mares, que, además de poseer un espíritu propio, con el que se dialoga e interactúa, es morada de los espíritus de los antepasados» (AA.VV., Fondo Indígena, 2010, pp. 42-3).

Tal sacralización entorpece la reflexión y el intercambio de ideas racional; sustenta una especie de ecologismo guiado por principios heredados e intocables, frente al ecologismo racional, que se siente obligado a hacer valer sus puntos de vista recurriendo a argumentos que puedan ser debatidos.

Ya no se trata de abordar los problemas de las relaciones entre la sociedad humana y la naturaleza con arreglo a criterios racionales, sino de seguir los imperativos de la Pacha Mama o los que consagran como tales los intérpretes con mayor prestigio.

La defensa de la autoridad de los saberes tradicionales frente a la razón da vía libre a tales intérpretes, que decretan cuáles son los saberes tradicionales y los principios ancestrales que han de guiar la vida colectiva.

Se prima al "indígena del campo", al que se le atribuyen disposiciones y aptitudes que lo hacen especialmente fiable. «El indígena del campo tiene tiempo para meditar; el de la ciudad, no» (declaración del aymara David Choquehuanca, el 20 de abril de 2010 en Madrid).

Los conocimientos tradicionales, cuya autoridad se proclama, no necesitan, como los conocimientos científicos, ser puestos a prueba, buscar los propios errores, contrastar distintas teorías. Al espíritu científico moderno se le niega la condición de universal y es con frecuencia tachado de *occidental* y *etnocéntrico*. Según un extendido punto de vista, es culpable de separar o de distinguir sujeto y objeto (condición previa, por cierto, del pensamiento realista), naturaleza y cultura, individuo y comunidad, lo verdadero y lo falso…, como sostiene Arturo Escobar, en una perspectiva, dicho sea de paso, deudora en algunos aspectos de diversos autores postestructuralistas (2010, ed. electrónica).

Las referencias a la Pacha Mama eluden con frecuencia los problemas políticos concretos, por ejemplo, los relacionados con la extracción de materias

primas. Como bien ha percibido Pablo Stefanoni: «En lugar de discutir cómo combinar las expectativas de desarrollo con un ecoambientalismo inteligente, el discurso pachamámico nos ofrece una catarata de palabras en aymara, pronunciadas con tono enigmático, y una cándida lectura de la crisis del capitalismo y de la civilización occidental» (Pablo Stefanoni, abril de 2010).

No han faltado las interpretaciones arbitrarias de sucesos naturales. Stefanoni recuerda que el terremoto de Haití fue interpretado por Fernando Huanacuni, funcionario del Ministerio de Exteriores boliviano, como un aviso de la Pacha Mama, un aviso de su *ímpetu económico-global-cósmico-telúrico-educativo* (abril de 2010).

Una vez perdido el sentido de la proporción, en este marco ideológico, el esoterismo y el oscurantismo no solo desplazan a la razón; también lo hacen con la política.

El lugar de las políticas concretas lo ocupan unas sentencias –a veces simples obviedades– endémicamente misteriosas, simples y vacías: «Comemos, pero no nos alimentamos», «La enfermedad aparece cuando hay pérdida de equilibrio natural» (CAOI, 16), «Para cuidar la salud debemos cuidar la vida en un ambiente sano» (CAOI, 16). En pocas palabras: menos química y más espiritualidad *de los abuelos* (CAOI, 16). Los encargados de la salud son los «chamanes o curanderos, sabios espirituales, quienes conocen mejor esta riquísima sabiduría que complementan con las energías elementales de la naturaleza y con las fuerzas espirituales procedentes de los Apus o montañas tutelares» (CAOI, 16).

El ministro boliviano de Asuntos Exteriores, el ya mencionado e influyente ideólogo David Choquehuanca, aseguraba que hemos de aprender de las llamas; «las llamas no tienen reloj; tienen tiempo». «Lo más importante son los ríos, el aire, las montañas, las estrellas, las hormigas, las mariposas (…). El ser humano es el último». Nuestra sociedad es excluyente: únicamente considera a las personas; no el todo. «Pero no. Lo más importante no es el hombre; está en el último lugar. Lo primero, las hormigas, los cerdos, la luna… (…) lo más importante es la vida» (intervención mencionada).

Si nocivo es el antropocentrismo extremado que encubre un uso depredador de los recursos naturales, tampoco carece de defectos el biocentrismo (que enlaza, por cierto, con la *ecología profunda*, de los ecologistas Arne Ness y Rudolf Bahro), que caracteriza a esta cosmogonía. El biocentrismo al uso se muestra contrario a todo antropocentrismo, no sólo al más exacerbado, al identificarlo con el productivismo capitalista. Al decir de René Ramírez Gallegos, el biocentrismo «busca romper la postura antropocéntrica (que se maneja en el campo de los valores instrumentales) y productivista que ha primado en el capitalismo» (2012, p. 42).

La Madre Tierra es más que una figura metafórica; es un ser vivo que aparece como superior en jerarquía a los humanos. ¿No titula Evo Morales un libro en el que compila algunos de sus discursos *La Tierra no nos pertenece, nosotros pertenecemos a la Tierra*? (2010). «Pertenecemos a la Madre Tierra», recalca la "Declaración de los pueblos indígenas", del Foro Social de Belem de 2009, en la que se llama a «criar la Madre Tierra y a dejarse criar por ella».

La naturaleza sacralizada se nos presenta con unos rasgos andromórficos: «La cuidamos porque ella nos cuida» (CAOI, 2010, p. 6). «La tierra es persona, es nuestra mamá que nos protege y nos da alegrías en el arte, en la música, en los rituales y en las tristezas que nos ocasiona la vida…» (declaraciones de los dirigentes del Congreso de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, colombiana, en 1971, recogidas por Abadio Green Stócel, en Gómez Isa y Ardanaz Iriarte, eds., 2011, p. 148). El propio Abadio Green decide que «todos los pueblos indígenas de la tierra, todos, absolutamente todos, decimos que la tierra es nuestra madre, que todos los seres que habitamos somos sus hijas e hijos, porque dependemos de ella en cada instante de nuestras vidas, porque la estructura de nuestro cuerpo es igual a la de la tierra. Nuestro hígado, nuestros pulmones, nuestros huesos, la sangre que corre por nuestra venas son iguales a las quebradas, a las montañas, a los diferentes ecosistemas que hay en la madre tierra…» (ídem, pp. 151-2). La Madre Tierra incluso tiene la potestad de otorgar derechos. «El Estado no puede otorgar ningún derecho, pues solo la Madre Tierra nos da los derechos y el Estado los reconoce» (CAOI, p. 14). Lo que no se nos dice es dónde formula la Madre Tierra nuestros derechos, ni dónde podemos reclamar.

Encontramos en este conglomerado ideológico una metafísica holista cuyo centro es la Madre Tierra. «Todos y todo somos parte de la Madre Tierra y de la vida, de la realidad, todos dependemos de todos, todos nos complementamos. Cada piedra, cada animal, cada flor, cada estrella, cada árbol y su fruto, cada ser humano, somos un solo cuerpo» (CAOI, p. 8).

Este es sin duda uno de los elementos más distintivos de la ideología en cuestión. De esa *comunidad total* (o *ayllu*) forman parte también los ancestros (CAOI, p. 10).

Un defensor acérrimo de estas ideas, Michel Balivo, ha escrito lo que sigue:

> «… La existencia es una estructura de funciones interdependientes, que interactúa en simultaneidad. (…) Cualquier pequeña alteración afecta a todo el ecosistema orgánico completo y exige que todas sus funciones se ajusten y equilibren a cada alteración» (Balivo, 2009, ed. electrónica).

Un antropólogo francés conquistado por estas ideas, Philippe Descola, declaraba, en referencia a una comunidad indígena ecuatoriana, que sus miembros

«no distinguen entre humanos y no humanos porque los animales y las plantas disponen de lo que podríamos entender como alma. (…) Muchos pueblos amazónicos no tratan a las plantas en términos utilitaristas sino que las mujeres mantienen una relación materno-filial con los árboles y las flores» (*El País*, 29 de enero de 2009).

Es recurrente la referencia al diálogo de los humanos con los animales, en el que resuenan la ideas del estrafalario Carlos Castañeda, uno de los gurús de la *New Age*, para el cual, junto a nuestro mundo hay otro en el que es posible conversar con los animales (1993).

Mesianismo etnocentrista

No hace mucho, el actual ministro de Exteriores boliviano retomaba la leyenda de los Guerreros del Arco Iris, según la cual, cuando el mundo esté al borde del abismo, surgirán en el sur del continente americano voces que devolverán a la humanidad la armonía perdida (David Choquehuanca, 7 de septiembre de 2010).

La leyenda traída a colación transmite una idea fiel de la conciencia autocomplaciente de ciertos sectores indigenistas; se consideran depositarios de una misión que los eleva sobre el resto de la humanidad.

El antioccidentalismo ingenuo, vulgar, en bloque, y la denuncia de los etnocentrismos ajenos encuentra en bastantes autores el complemento de un *etnocentrismo alternativo o inverso*, que, al igual que el etnocentrismo europeo, hace de la propia cultura el patrón para enjuiciar a las restantes culturas. Como este, tiende a considerar que sus propios valores, en su conjunto, deberían ser aceptados universalmente.

Se pasa así de un victimismo elemental, que busca lejos a los culpables de sus males, a la reivindicación narcisista de un papel mesiánico. Sus ideas están llamadas a salvar de la humanidad.

Ambas cosas tienen en común una autopercepción muy mal dotada de sentido autocrítico. «Ningún experto, ningún especialista –sentencia una publicación de la Cancillería boliviana– puede debatir con el pueblo indígena sobre cómo "vivir bien", en armonía con la madre naturaleza. (…) A Bolivia le toca asumir el liderazgo e impulsar nuestra agenda en los esfuerzos de las naciones del mundo» (Cancillería boliviana, 2009, pp. 135 y 146).

El *vivir bien* es considerado como la aportación fundamental para hacer frente nada menos que a la crisis global.

> «Si América Latina fue el lugar desde donde se generó la acumulación de capital y las bases materiales para la construcción de la Europa occidental como centro hegemónico mundial a partir del siglo XVI –escribe una persona sumamente identificada con esta ideología–, es ahora la región donde se están desarrollando los nuevos elementos

para la construcción de una civilización planetaria, más equilibrada e inclusiva, capaz de romper radicalmente con la herencia colonial y la visión eurocéntrica» (Mónica Bruckmann, 2009).

El ecologismo indígena «que corresponde a una visión milenaria del mundo, coloca al movimiento indígena latinoamericano en una posición de vanguardia planetaria. (…) El movimiento indígena nos ofrece enormes potencialidades y, por la profundidad de su propuesta y de su praxis, abre un nuevo horizonte histórico en América Latina y en el mundo» (ídem).

Por fortuna, no faltan quienes critican la tendencia etnocentrista que se advierte en estas afirmaciones.

> «Nuestra primera crítica es que, al ser concebida desde los indígenas y para los indígenas, la propuesta de "vivir bien" cae en una inversión del etnocentrismo; al basarse en el uso de lo propio, se está negando no solo a Occidente, sino a sectores originarios del mundo entero que tienen mucho que aportar en la construcción de un nuevo paradigma de unidad hombre-naturaleza. (…) Hay divergencias con sectores indígenas aymaras que rechazan retornar a un pasado que ellos mismos consideran místico e irreal» (Graciela Mazorco, 2011).

En el contexto europeo, la adhesión acrítica de sectores alternativos a esta ideología indigenista denota, como indiqué en páginas anteriores, una encomiable buena voluntad y una solidaridad apreciable con poblaciones duraderamente explotadas, despreciadas y escarnecidas. Pero esa actitud está acompañada de una mirada paternalista, complaciente, ingenua, acrítica con las ensoñaciones irracionales de algunos ideólogos, y da lugar a adulaciones sin cuento que no contribuyen precisamente a estimular la reflexión autocrítica.

Nos hallamos también, una vez más, ante las aparentemente imparables tendencias a la mitomanía. La mitificación de los pueblos y de los movimientos lleva a mitificar también las ideas que pretenden representarlos y a renunciar a formular cualquier crítica hacia esas ideas.

La necesidad de apoyar las luchas de las poblaciones oprimidas no tiene por qué llevar a identificarse con las ideologías que, al calor de esas luchas, surgen aquí y allá y pueden llegar a vehicular esas causas aunque no siempre en la mejor dirección.

Respetar y respaldar a las personas y a los movimientos populares y asumir tales o cuales reivindicaciones no debería implicar entusiasmarse con las ideologías eventualmente preponderantes.

La conciencia de culpa por los males causados por las potencias europeas y por los crímenes por ellas cometidos a lo largo de la historia ha solido desembocar en un apoyo sin reservas a las variadas ideologías de los movimientos de los países menos desarrollados.

Un pensamiento crítico de izquierda saldría ganando si reconstruyera un sentido histórico realista, crítico en todas las direcciones y contrario a las mitificaciones de uno u otro cariz.

Epílogo. Medio siglo después: de una indignación a otra.

Lo más difícil de aprender en la vida es qué puente hay que cruzar y qué puente hay que quemar.
Bertrand Russell

La movilización de miles de jóvenes que acudieron a limpiar las playas gallegas tras el naufragio del *Prestige*, en el año 2002, puso de manifiesto que seguía existiendo, y constituyendo una fuerza social viva, un tipo de jóvenes solidarios que habían irrumpido en los años noventa.

Con motivo de aquella movilización frente al desastre del *Prestige* escribí lo que sigue en un artículo:

> «Los jóvenes de los noventa no se han desvanecido en el aire. La cuestión ahora reside en saber si, además de la generosidad mostrada, suficientes jóvenes han sacado las lecciones de la trayectoria de los noventa y si, entre estos jóvenes, se irá abriendo paso una conciencia más crítica y autocrítica, capaz de alumbrar una fuerza social más consistente que la que surgió en la década anterior» (2005, p. 52).

En el año 2003 tuvieron lugar las importantes manifestaciones contra la guerra en Irak y después vino un período de letargo que ha durado hasta 2011, año en el que se han producido las grandes movilizaciones de los *indignados* o del 15-M, que han acabado con ese período de hibernación. Los jóvenes de los noventa ya no son jóvenes, pero quienes les han sucedido, en generaciones sucesivas, tienen un aire parecido al de aquellos y han irrumpido con fuerza en la escena pública.

Dimensiones ideológicas del 15-M

Las movilizaciones que englobamos bajo el nombre de 15 de Mayo (15-M) representan un episodio mayor en la historia de la resistencia social a los abusos e injusticias de las últimas décadas.

No analizaré aquí en sus variados aspectos esta destacada experiencia. Sí, en cambio, las novedades que ha traído consigo en el ámbito de las ideas, que

es el objeto de este libro. Para ello me han resultado de especial interés los lúcidos e incisivos trabajos de Fernando Fernández-Llebrez (2011) y de Xabel Vegas (2011), partícipes ambos en el 15-M y, a la vez, alejados de cualquier autocomplacencia.

En esta ocasión tomaré como referencia principal las ideas manifestadas en el "laboratorio" madrileño, aunque su gestación ha desbordado pronto ese marco y ha venido a ser el resultado de una intensa comunicación entre lugares diferentes.

El 15-M, al menos durante su primer año, ha sido bastante plural en el orden ideológico. Lo que ha aparecido como común, en todo caso, no ha sido una ideología extensa, compacta, del estilo de las anteriores sino un conglomerado de ideas, un cuerpo de fronteras difusas en el que se han yuxtapuesto fragmentos ideológicos variados. Sin duda, ha habido sectores que se sentían identificados con alguna de las grandes ideologías de izquierda anteriores. Algunas ideas relacionadas con ellas han dejado su huella en el universo ideológico del 15-M, pero esas ideologías como tales no han formado la identidad ideológica más extendida.

«Unos nos consideramos más progresistas, otros más conservadores. Unos creyentes, otros no. Unos tenemos ideologías bien definidas, otros nos consideramos apolíticos… Pero todos estamos preocupados e indignados por el panorama político, económico y social que vemos a nuestro alrededor. Por la corrupción de los políticos, empresarios, banqueros… Por la indefensión del ciudadano de a pie.

(…)

»Las prioridades de toda sociedad avanzada han de ser la igualdad, el progreso, la solidaridad, el libre acceso a la cultura, la sostenibilidad ecológica y el desarrollo, el bienestar y la felicidad de las personas».

Manifiesto de ¡Democracia Real Ya! (marzo de 2011).

Hay que destacar la actitud pluralista, que ha dado al 15-M un apreciable sello distintivo y que ha hecho posible la inclusión de sectores extremadamente variados. La existencia de una *comisión de respeto* es síntomática de la importancia acordada a la convivencia entre personas de ideas diversas, a la libertad de expresión, a la capacidad para escuchar, a la participación, a la transparencia. Uno de los mayores éxitos del 15-M ha estado precisamente en la creación de foros amables y respetuosos, en los que han podido desplegarse iniciativas múltiples y de gran creatividad. Esta encomiable actitud ha estado unida, no obstante, a un problemático relativismo bastante implantado en las redes del 15-M.

Especialmente loable ha sido la defensa de los procedimientos pacíficos, el rechazo del uso de la violencia para alcanzar sus objetivos, lo que dice mucho

a favor de los miles y miles de personas movilizadas, al tiempo que explica la buena acogida del 15-M en los más diversos medios sociales.

El 15-M ha supuesto una reacción frente a la resignación fatalista, frente al "no hay nada que hacer" ante enemigos muy poderosos y ha contribuido a reactivar la conciencia crítica en la sociedad española.

Ha sido un clamor de una parte importante de las generaciones jóvenes –a la que se han sumado muchas personas de mayor edad–. Estas generaciones, pese al alto nivel de su formación, están condenadas a aceptar trabajos precarios que no corresponden a su cualificación o a percibir unos salarios especialmente bajos. También a independizarse muy tarde y a no encontrar una vivienda accesible y digna. El lema *No somos mercancías* encontró una rápida y vasta aceptación.

La crisis en la que se halla sumida Europa ha venido a dar un mayor sentido a la protesta. La demanda de una intervención popular más activa y de unas políticas más acordes con las necesidades de la población se ven reforzadas ante la incapacidad de los Gobiernos europeos, prisioneros de los mercados financieros, para poner fin a la aberración que representa el sometimiento de las políticas públicas a la codicia del mundo de las finanzas.

Las denuncias han encontrado un campo abonado en el malestar acumulado durante años. Quienes han impulsado el 15-M han tenido el mérito de acertar a comunicar sus mensajes –por medio de lemas claros y contundentes, aunque no siempre exentos de problemas, como luego señalaré– a buena parte de la población, *sintonizando* con los sentimientos de sectores relativamente amplios de la juventud y de las restantes generaciones, lo que se ha traducido en grandes movilizaciones, capaces de condicionar a las instituciones políticas.

El 15-M, en efecto, al conseguir un respaldo masivo ha podido influir en las instituciones y en las decisiones políticas, lo que me parece un logro de particular importancia en el marco español de las últimas décadas, en el que el campo de las reivindicaciones sociales ha dependido exclusivamente de los sindicatos. Con el 15-M, la protesta social, la reivindicación, la presión sobre las instituciones se han expandido y han recibido un nuevo impulso.

Las movilizaciones han permitido comprobar que era posible resistir frente a una situación social inaceptable. Los éxitos alcanzados en las movilizaciones han propiciado, a su vez, un desarrollo de las fuerzas dispuestas a reaccionar. Ha venido a ser una demostración práctica de que se podía producir un impacto considerable en la sociedad, e incluso a escala internacional.

La inteligente y masiva utilización de las redes sociales ha hecho posible activar miles de *interfaces* útiles para comunicarse a gran escala.

Un gran acierto ha sido también la constitución de espacios urbanos propios, que sirvieron como lugar de encuentro, y para dar vida a nuevas prácticas de diálogo. También como plasmación material de la movilización. Los espacios

han servido de aglutinante y de referencia. Han sido igualmente amplificadores de los mensajes dirigidos a toda la sociedad.

Las plazas ocupadas en muy distintos lugares del mundo han contribuido a impulsar una nueva conciencia internacional, una conciencia de padecer problemas similares, una conciencia de la necesidad de articular respuestas comunes.

Cuando el 15-M dio sus primeros pasos se pudo observar una relativa concentración temática: cierta cantidad de ideas-fuerza que expresaban un descontento extendido no sólo entre jóvenes, como se encargarían de desvelar posteriormente las sucesivas encuestas.

En la segunda mitad de mayo de 2011 hubo algunos intentos de traducir la insatisfacción de la que se nutría la movilización en objetivos programáticos o en reivindicaciones concretas.

Se diría que para que la *movilización* pudiera llegar a consolidarse como un *movimiento* necesitaba algo parecido a un programa. Pero, paralelamente, eran patentes las dificultades para elaborar algo parecido y que, además, cuadrara con la pluralidad de voces que se hacían oír.

En poco tiempo se sucedieron varias listas de objetivos.

Después de algunas más sucintas, en la asamblea de la Puerta del Sol del 20 de mayo, se alcanzó un acuerdo sobre los puntos que reproduzco literalmente.

---

1. Cambio de la Ley Electoral para que las listas sean abiertas y con circunscripción única. La obtención de escaños debe ser proporcional al número de votos.

2. Atención a los derechos básicos y fundamentales recogidos en la Constitución, como son: derecho a una vivienda digna, articulando una reforma de la Ley Hipotecaria para que la entrega de la vivienda en caso de impago cancele la deuda; sanidad pública, gratuita y universal; libre circulación de personas y refuerzo de una educación pública y laica.

3. Abolición de las leyes y medidas discriminatorias e injustas como han calificado la Ley del Plan Bolonia y el Espacio Europeo de Educación Superior, la Ley de Extranjería y la conocida como Ley Sinde.

4. Reforma fiscal favorable para las rentas más bajas, una reforma de los impuestos de patrimonio y sucesiones. Implantación de la Tasa Tobin, que grava las transferencias financieras internacionales y supresión de los paraísos fiscales.

5. Reforma de las condiciones laborales de la clase política para la abolición de sus sueldos vitalicios, así como que los programas y las propuestas políticas tengan carácter vinculante.

6. Rechazo y condena de la corrupción. Que sea obligatorio por la Ley Electoral presentar unas listas libres de imputados o condenados por corrupción.

7. Medidas plurales con respecto a la banca y los mercados financieros en cumplimiento del artículo 128 de la Constitución, que determina que «toda la riqueza del país en sus diferentes formas y sea cual fuere su titularidad está subordinada al interés general». Reducción del poder del Fondo Monetario Internacional y del Banco Central Europeo. Nacionalización inmediata de todas aquellas entidades bancarias que hayan tenido que ser rescatadas por el Estado. Endurecimiento de los controles sobre entidades y operaciones financieras para evitar posibles abusos en cualquiera de sus formas.

8. Desvinculación verdadera entre la Iglesia y el Estado, como establece el artículo 16 de la Constitución.

---

9. Democracia participativa y directa en la que la ciudadanía tome parte activa. Acceso popular a los medios de comunicación, que deberán ser éticos y veraces.

10. Verdadera regularización de las condiciones laborales y que se vigile su cumplimiento por parte de los poderes del Estado.

11. Cierre de todas las centrales nucleares y la promoción de energías renovables y gratuitas.

12. Recuperación de las empresas públicas privatizadas.

13. Efectiva separación de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial.

14. Reducción del gasto militar, cierre inmediato de las fábricas de armas y un mayor control de las fuerzas y cuerpos de seguridad del Estado.

15. Recuperación de la Memoria Histórica y de los principios fundadores de la lucha por la Democracia en el Estado.

16. Total transparencia de las cuentas y de la financiación de los partidos políticos como medida de contención de la corrupción política.

La elaboración programática por agregación de retazos más o menos inconexos pronto se reveló tan laboriosa como poco útil. Además forzaba la naturaleza del 15-M.

Este tuvo desde el comienzo un carácter fundamentalmente expresivo: su empeño principal iba dirigido a mostrar un descontento, criticar, denunciar, tirar de la señal de alarma, ser un aldabonazo en la conciencia cívica.

Se refirió a esta cuestión muy atinadamente Jesús Casquete:

> «La indefinición programática –escribió– puede ser un activo fundamental para movimientos que intentan dar cauce a sentimientos como la indignación, la impotencia, el miedo o la desesperanza. Estos sentimientos son susceptibles de concitar el apoyo de energías plurales cuando lo que prevalece es el plano difuso de la negatividad. La concreción propositiva resulta, por el contrario, potencialmente divisoria. (…) Ahí radica la fortaleza mostrada desde su irrupción por el movimiento, al mismo tiempo que es un factor de su vulnerabilidad a medio plazo» (Casquete, 2011).

Las tentativas de proyectar la fuerza movilizadora hacia un programa amplio de múltiples objetivos contrariaban el carácter plural y expresivo inicial del 15-M y lo empujaban hacia un terreno plagado de obstáculos. Lo colocaban ante la enorme dificultad de aunar puntos de vista, propósitos y aspiraciones plurales. La fidelidad al pluralismo, que ha sido uno de los valores más relevantes del 15-M, obligaba a renunciar a concretar los objetivos políticos en un programa multifacético, a circunscribir a unos pocos puntos su dimensión programática y a seguir dando peso a lemas e imágenes, y a acciones con vigor propagandístico, que hicieran valer sus ideas-fuerza.

Pero, a la vez, concretar algunos propósitos en forma de objetivos políticos y económicos es también necesario para que la energía del 15-M pueda desembocar eficazmente en el plano político y presionar a quienes finalmente toman las decisiones políticas.

Es preciso, al propio tiempo, para tratar de evitar que la exasperación y las frustraciones que han alimentado las movilizaciones, a falta de la debida concreción, se queden en vagas y airadas condenas de "los políticos", "el sistema", "el régimen", "el bipartidismo" y beneficien a fuerzas populistas que nada tienen que ver con el 15-M.

El 26 de mayo se adoptaron unos puntos reducidos. Una nueva asamblea general acordó un *consenso de mínimos*, dejando para mejor ocasión el desarrollo de las facetas económicas, sobre las que se constató que la pluralidad de puntos de vista hacía imposible un acuerdo.

---

1. Reforma electoral, encaminada a una democracia más representativa y de proporcionalidad real, y con el objetivo adicional de desarrollar mecanismos efectivos de participación ciudadana.
2. Lucha contra la corrupción, mediante normas orientadas a una total transparencia política.
3. Separación efectiva de los poderes públicos.
4. Creación de mecanismos de control ciudadano, para la exigencia efectiva de responsabilidad política.

El 15-M es un gesto de protesta frente al mundo político oficial y contra la banca.

Al primero le reprocha estar encastillado y gobernar a distancia de la población y de sus problemas. También la falta de transparencia de su labor y el clientelismo, así como los casos de corrupción y la insuficiente respuesta ante ellos.

Ha hecho hincapié en las deficiencias de la representación política; en la eliminación de los privilegios de los políticos; en el cambio de la Ley Electoral para hacerla proporcional; en las consultas en referendos.

Su denuncia ha tomado como blanco también a los poderes financieros, puestos en la picota por el control que ejercen sobre las políticas públicas.

El 15-M manifiesta un extendido malestar, sobre todo de las generaciones jóvenes, especialmente perjudicadas por el curso tomado por las políticas económicas y sociales. De ahí buena parte del éxito alcanzado.

«Nosotros, los desempleados, los mal remunerados, los subcontratados, los precarios, los jóvenes… queremos un cambio y un futuro digno. Estamos hartos de reformas antisociales, de que nos dejen en el paro, de que los bancos que han provocado la crisis nos suban las hipotecas o se queden con nuestras viviendas, de que nos impongan leyes que limitan nuestra libertad en beneficio de los poderosos. Acusamos a los poderes políticos y económicos de nuestra precaria situación y exigimos un cambio de rumbo».

Comunicado de prensa de ¡Democracia Real Ya! (17 de mayo de 2011)

¿La calle frente a las urnas?

La dinámica de la autoorganización social no diluye los dilemas de la lucha por el poder estatal, de la formación conflictiva de la voluntad general, de la institucionalización de las reglas de la convivencia social y de deliberación pública, de la administración equitativa de los recursos, de la representación de los ciudadanos y de su participación activa en los asuntos públicos.
Marc Saint-Upéry

Entre las facetas más controvertidas del 15-M figura su actitud hacia la política.

¡Democracia Real Ya!, que desempeñó un papel muy destacado en la formación de las ideas del 15-M, subrayó en sus primeros textos su independencia de partidos y sindicatos, pero mostrando, al mismo tiempo, su distancia ante el apoliticismo.

> «La plataforma ¡Democracia Real Ya! es un movimiento social de España que se autodefine como apartidista, asindical, pacífico, contrario a formar parte de cualquier ideología pero no apolítico. (…) La plataforma considera que los ciudadanos no están representados ni son escuchados por los políticos actuales, y exige un cambio de rumbo en la política social y económica que ha llevado a numerosas personas al paro y a la precariedad, dentro del contexto de la crisis económica de 2008-2011. Denuncia además las prácticas de las grandes corporaciones y plantea una serie de reivindicaciones» (¡Democracia Real Ya! en Wikipedia).

El 15-M es una respuesta a las lacras de una economía especialmente injusta y antiigualitaria, que creció sobre bases insostenibles y que, bajo el impacto de la crisis, está causando un destrozo social de primera magnitud.

Responde también a los males profundos y persistentes del sistema político español: la influencia que sobre él ejercen los poderes económicos españoles y transnacionales; la corrupción; el trato desigual a los distintos electorados; el distanciamiento del mundo político oficial respecto a la población y, en particular, a sus sectores más frágiles.

El 15-M ha venido demandando más y más fluidas vías para la participación popular, ha denunciado la corrupción y criticado la deficiente comunicación de los políticos con quienes les han elegido, el abuso del secreto para proteger la actividad de las élites políticas, las carencias en las prácticas de la representación y de la rendición de cuentas, las listas cerradas y los hábitos oligárquicos que se ven favorecidos por las listas cerradas, el corporativismo de los partidos políticos.

La ausencia de proporcionalidad en el sistema electoral ha merecido severas críticas. No es admisible, en efecto, la injusta desigualdad del voto, con el con-

siguiente perjuicio para los ciudadanos y para las opciones políticas que se ven subrepresentadas por la falta de proporcionalidad. La imprescindible corrección de la Ley Electoral nunca se ha planteado por los grandes partidos y por sus principales socios ocasionales, el Partido Nacionalista Vasco, Convergència i Unió o Coalición Canaria. Bien está que el 15-M haya denunciado esta lacra duraderamente tolerada.

El 15-M ha puesto el dedo en llagas bien visibles del sistema político español. A ellas se añade el problema que supone la existencia de una estructura institucional particularmente distante, cual es la Unión Europea, cada vez más influyente sobre las decisiones políticas del Estado español.

Pero en los mensajes emitidos en el ámbito del 15-M hallamos aspectos más problemáticos. Esto ocurre con ciertas generalizaciones que han ido ganando fuerza –aunque no se puede presumir que son compartidas por todas las personas identificadas con el 15-M–, muchas veces en forma de lemas o consignas, como: "No nos representan", "PSOE y PP la misma mierda es. PPSOE", "Le llaman democracia y no lo es", "No es democracia; es partitocracia".

Quienes han sido elegidos para puestos de representación deberían tomar nota de las insatisfacciones existentes respecto a su forma de representar a su electorado. En los sondeos realizados por el centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), las personas interrogadas sobre *los principales problemas de España* vienen situando a "La clase política, los partidos políticos" en tercer lugar (en la encuesta hecha pública en marzo de 2012, figuraba, con un 19,4%, detrás del paro, con un 84,0%, y de la situación económica, con un 52,3%). Lo cierto es que una parte de la población está preocupada por "los políticos", y decepcionada. Se ve deficientemente representada en las instituciones y no está contenta con la suerte que le reservan esas instituciones con sus políticas.

Así y todo, la descalificación absoluta de todos cuantos han sido elegidos para representar a la sociedad en las instituciones plantea algunos problemas. Aunque nos irriten los parecidos entre muchos de los políticos, no es realista ni justo afirmar que todos son iguales.

Sin duda, algunos comportamientos y ciertas decisiones contribuyen a nutrir esta percepción. Las medidas políticas tomadas por el Gobierno del PSOE en mayo de 2010, bajo la presión de una Unión Europea inmersa en el dogmatismo neoliberal, han podido ser determinantes de la extensión de una conciencia crítica en la juventud frente al Gobierno de Zapatero y a equipararlo con el PP.

Las políticas puestas en práctica por el PP desde su llegada al Gobierno, en noviembre de 2011, muestran, con todo, que PP y PSOE no son idénticos.

La democracia española es deficiente en diversos aspectos y sus males se han puesto de manifiesto en los últimos años de forma especialmente llamativa al quedar patentes sus servidumbres hacia los poderes financieros interiores e

internacionales. Pero quien ha conocido una dictadura sabe que ambas cosas no son iguales; resulta excesivo aquello de *le llaman democracia y no lo es*.

El nombre mismo de ¡Democracia real, Ya! sugiere que la democracia actual es irreal. No que sea defectuosa, sino que no es realmente democracia y que se precisa otra que sea real. Esto va más lejos que las concreciones programáticas (defensa de la proporcionalidad electoral, acción contra los desahucios, o contra los recortes en la enseñanza…) que han venido apareciendo, y que están dirigidas a complementar o a enmendar la democracia liberal actual en algunos aspectos, pero no a acabar con el régimen político actual para instaurar uno radicalmente diferente que no se sabe en qué podría consistir.

El rechazo indiscriminado de *los políticos*, *los partidos* (con frecuencia, con especial énfasis, también de *los sindicatos*), no conduce a realizar las correcciones necesarias del régimen político sino a facilitar el desembarco de nuevas fuerzas demagógicas, poco fiables desde un punto de vista democrático, los partidos que se ha dado en llamar *populistas*, que tratan de conectar con la exasperación social halagando los sentimientos primarios y las actitudes irracionales, y que amenazan con conseguir que una parte del electorado de izquierda se desgaje a favor de opciones que se presentan como alternativas a *los políticos*.

Llama la atención, en los ambientes del 15-M, la subestimación del ámbito de las mediaciones –cuando no la aversión hacia ellas– en la organización política estatal. Las mediaciones políticas, sin embargo, son inexcusablemente necesarias, más aún en las sociedades modernas y de gran escala, como la nuestra, altamente tecnificadas y con unos problemas de gestión sumamente complejos.

No hay democracia sin intermediarios.

Las características de las mediaciones (partidos, representantes electos…) dependen del nivel cultural de la sociedad, de la implicación de la población en las redes asociativas, de su voluntad de intervenir en la vida pública, de las vías de participación abiertas por el desarrollo de las técnicas de la información y de la comunicación. Y también, obviamente, de los cauces establecidos para hacer posible la participación y para estimularla.

Los cambios de la sociedad demandan, y hacen posibles, transformaciones en la esfera de las mediaciones. Pero estas son siempre necesarias. Lo que hace

falta es que la población esté suficientemente informada de los asuntos más importantes, que pueda participar en la toma de decisiones o en la elección de quienes las toman, que sus opiniones sean tenidas en cuenta.

Las mediaciones son imprescindibles no sólo para gestionar los asuntos públicos, sino también para permitir la formación de voluntades políticas en la sociedad y para la toma de decisiones. Ambas cosas son el resultado, o deben serlo, de sucesivos movimientos de ida y vuelta en los que se opera un diálogo entre instituciones y sociedad.

Es ineludible que haya personas y organismos mediadores, encargados de la esfera política institucional. Las personas que están al frente de esos organismos no son elegidas en las dictaduras; en las democracias liberales, sí. No es una diferencia insignificante.

Bien es cierto que la existencia de una esfera de políticos profesionales, más o menos permanentes, abre un margen de posibilidades –un espacio autónomo– en el que pueden menudear los abusos y las desviaciones de la función de representar.

Oponer, por lo demás, la *democracia representativa* a la *democracia directa*, como se escucha con frecuencia, carece de sentido. Dado que una democracia estrictamente directa es un ente ni siquiera imaginable (toda la gente no puede estar todo el tiempo resolviendo todos los problemas.), de lo que se está hablando es de *procedimientos democráticos directos o semidirectos* (los referendos, especialmente), que, por su propia naturaleza, no son aplicables de manera muy continuada ni pueden abarcar el conjunto de las decisiones políticas. Ciertamente, las trabas para recurrir al referéndum en el sistema político español son demasiado grandes. Sería deseable un mayor recurso a las vías de democracia directa o semidirecta para contribuir a impulsar la participación popular y para vivificar un régimen político necesitado de una mayor apertura a la sociedad. Pero reclamar un cambio sobre el particular no nos hace ignorar que el uso intensivo de los referendos, como ocurre en Suiza, tampoco ofrece unos resultados irreprochables.

Por otro lado, en los lemas que han proliferado se advierte una contraposición extrema entre la política oficial y la sociedad, entre la *democracia de las urnas* y la *democracia de la calle*.

En las izquierdas alternativas se ha oscilado usualmente entre dos concepciones diferentes, aunque muchas veces ambas cosas han coexistido sin mayores dificultades.

De una parte, una visión exageradamente crítica con *la sociedad*, así, en su conjunto, quizá porque las mayorías sociales no se suman a tales o cuales afanes de esas izquierdas o porque, según sus preferencias, *votan mal*.

De otra parte, una mitificación de *la sociedad,* o del *pueblo,* y de *lo social* frente a *la política* y *los políticos*. Es como si política y sociedad fueran dos universos enteramente separados e independientes, siendo *los políticos* responsables de unas situaciones desgraciadas en las que *la sociedad* no tiene ninguna responsabilidad. La sociedad se convierte en una entidad ilusoria, etérea, en la que no es posible percibir lastres importantes.

Como ha sucedido muchas veces, diversos grupos y movimientos muestran una extrema incomodidad ante la política concreta. Si bien es cierto que la apología del sistema político se sostiene sobre un sinfín de ilusiones y ficciones, la defensa de *la calle* y de sus movimientos como una entidad no contaminada vive de sus propios espejismos.

De acuerdo con ese punto de vista, los problemas no están en la sociedad sino en *los políticos*, hasta el punto de rescatar una consigna que se ha solido emplear para combatir a las dictaduras: *Abajo el régimen, arriba el pueblo*, como si *los políticos* fueran una categoría homogénea y plenamente rechazable y como si *la calle* fuera la encarnación, también homogénea, de los mejores valores.

Además, cuando se invoca la *democracia de la calle* frente a la *democracia de las urnas* se está pretendiendo que tienen más valor las opiniones y exigencias de las minorías que se manifiestan (aunque sea masivamente), una especie de *voto de calidad*, que las opiniones de las mayorías sociales cuando votan.

En Europa, hace mucho que los grandes partidos de izquierda han desertado de la calle y se han refugiado en las urnas. Pero harían bien, tanto ellos como las instituciones salidas de las urnas, en prestar mayor atención a las manifestaciones masivas. El ejercicio del sufragio no es la única forma de hacer valer las demandas sociales. El voto es necesario, pero también lo es que la política no permanezca encerrada entre las paredes de los Parlamentos y de los Gobiernos.

Es chocante la hostilidad que el mundo político ofcial muestra hacia los sectores *antisistema* cuando son ellos los que, desde su torre de marfil, están expulsando a mucha gente todos los días.

Los partidos y las instituciones políticas tienen el *deber de escuchar*. Deberían tener en cuenta las voces que *suben* de la calle y esforzarse por dialogar con quienes expresan sus críticas y su descontento fuera del Parlamento.

Además, los Gobiernos han de recordar que lo son gracias a los votos de una minoría, la mayor de las minorías pero solo una minoría. El actual Gobierno español consiguió la mayoría absoluta de los escaños parlamentarios con el 44,62% de los votos en unas elecciones en las que se abstuvo el 28,31% del electorado. Es un respaldo social significativo pero no justifica que ignore a cuantos no aprueban sus iniciativas. Debería atender a *las voces de la calle* y a las restantes minorías políticas.

La calle, a su vez, está interesada en hacer llegar su voz a las mayorías que no no se moviliza, lo mismo que están interesadas en que sus demandas acaben desembocando en la política, en las decisiones gubernamentales, en las leyes.

Las actitudes aparentemente predominantes en el 15-M respecto a la política, a los políticos y a los partidos políticos, le han descolocado ante las elecciones generales del 20 de noviembre de 2011, en las que resultaba de especial importancia reforzar la oposición al Partido Popular. No era indiferente que el Partido Popular pudiera formar un Gobierno apoyado por una mayoría absoluta en el Parlamento, como así ha ocurrido.

Ese Gobierno, nada más constituirse, ha lanzado los más duros ataques contra el principio de solidaridad tratando de reducir su presencia en la vida pública, en particular en su aplicación a la sanidad, la enseñanza y la seguridad social. Igualmente, la ha emprendido contra los derechos laborales adquiridos, interviniendo descaradamente a favor del poder de los empresarios y en contra de los trabajadores. La conjunción de fuerzas sociales y políticas para dar respuesta a estos hechos es una de las necesidades más apremiantes en el momento actual.

De momento es una incógnita cuáles podrán ser las aportaciones del 15-M a esos debates y cómo actuará respecto a lo que va a ser una creciente necesidad: la confluencia de las fuerzas que se oponen a la política gubernamental.

No abordaré aquí, en fin, otras cuestiones, como las referentes a la cultura asociativa, al concepto de las asambleas, a las prácticas para la toma de decisiones, a la noción de liderazgo y a otros muchos aspectos sobre los que se pueden hallar observaciones muy acertadas en los mencionados textos de Xabel Vegas y de Fernando Fernández-Llebrez.

Tampoco me detendré en una faceta tan interesante como es la de las transformaciones de las estructuras organizadas o la de su capacidad de convocatoria, hasta ahora muy importante, como se ha podido comprobar en las grandes manifestaciones posteriores al 15-M (19 de junio y 15 de octubre de ese mismo año, y 12 de mayo de 2012).

Lo dicho en estas páginas concierne a los aspectos ideológicos propios del primer año de existencia del 15-M y, de manera especial, al período en el que se mantuvieron las acampadas. En los últimos tiempos se han verificado ciertos desplazamientos ideológicos en los grupos organizados y en las asambleas territoriales. Es difícil saber qué rumbo irán tomando en el período venidero.

Las inclinaciones ideológicas de las últimas generaciones

La consideración de las ideas del 15-M nos conduce al terreno, más amplio y peor delimitado, de las tendencias ideológicas de las últimas generaciones, las mismas que han impulsado esta singular experiencia.

Estoy pensando en los jóvenes que, a pesar de la imprecisión de los términos que me veo obligado a emplear, podemos designar como *socialmente avanzados*, *solidarios*, *inconformistas*, lo que excluye, ciertamente, a los jóvenes de derecha o a los que se mantienen a buena distancia de las movilizaciones sociales.

El sector de la juventud al que me refiero lleva a cabo su labor en diversas organizaciones no gubernamentales y, también, en distintos movimientos sociales y, en ocasiones, en plataformas culturales, o, simplemente, no realiza una labor social de manera permanente. Representan un porcentaje muy pequeño quienes, dentro de este sector, pertenecen a partidos políticos.

Desde los años noventa han contado con expresiones propias, algunas de ellas antes mencionadas, como la plataforma en favor de la entrega del 0,7% del Producto Interior Bruto para la Ayuda Oficial al Desarrollo, el movimiento por la abolición de la deuda externa, las movilizaciones en relación con el naufragio del *Prestige* o, poco después, contra la guerra de Irak, el movimiento antiglobalización o alterglobalizador. Pese a la diversidad ideológica que encontramos en este campo, advertimos en él unos rasgos extendidos que afectan en cierta medida a la esfera de las ideas, que es la materia de este libro.

Antes que nada hay que subrayar el carácter fragmentario y un tanto disperso del mundo ideológico de las generaciones que se suceden desde comienzos de los noventa del siglo XX. No obstante, llama la atención la continuidad de ciertos rasgos ideológicos en esas hornadas de jóvenes.

Como he reiterado, la mayor parte del sector más activo y comprometido de la juventud ya no se interesa por las ideologías a la vieja usanza (marxismo, anarquismo), ni se identifica con ellas, ni apoya otras nuevas que pudieran tener una función equivalente. Tampoco se implica en la mayoría de los casos en redes religiosas. Ni cree en grandes proyectos de transformación social a largo plazo.

Le mueven más los objetivos cercanos en el tiempo. No posee una conciencia *obrera* o *de clase*, como sus padres de izquierda. En ocasiones se orienta hacia uno u otro nacionalismo, pero en muchos casos se desenvuelve en un horizonte cosmopolita.

En lugar de una *gran ideología*, lo que impulsa y guía su actividad social son más un puñado de *buenos valores* y de *buenos sentimientos,* al igual que el rechazo de ciertas realidades políticas, económicas y sociales. Tampoco son determinantes en su forma de pensar unos principios explicitados. Descubrimos algunas aspiraciones de transformación social, ya sea generales y no muy concretas, ya sea de alcance más limitado y, en este caso, en muchas ocasiones muy concretas. También pesan lo suyo algunos fragmentos de ideologías, preferentemente de las ideologías *especializadas o moleculares*, al igual que la identificación con causas y movimientos diversos.

En lo tocante al *estilo de conocimiento* cabe resaltar una tendencia a percibir la realidad con fuertes interferencias ideológicas, de ideas y deseos que condicionan su visión del mundo real. Este conocimiento bastante ideologizado produce, con frecuencia, representaciones deformadas del pasado y del presente, así como de sus propias capacidades para cambiar las cosas. Curiosamente, se combinan de mil formas un realismo indudable al abordar muchos asuntos prácticos e inmediatos con unas concepciones fantasiosas, no exentas de ingenuidad.

En las últimas décadas, la relativa democratización de la enseñanza superior ha modificado sensiblemente la cualificación profesional y el nivel cultural de quienes participan en la vida asociativa y en las movilizaciones actuales. Pero se echan en falta unos hábitos intelectuales más rigurosos y exigentes. La educación en valores, a la que se ha venido concediendo atención en las últimas décadas, no incluye, como debería, los valores característicos del pensamiento científico.

A cada paso encontramos un loable interés por comprender los hechos y por actuar de manera realista, pero ese propósito, a menudo, no se ve debidamente acompañado por un mayor rigor en el plano intelectual.

Se puede constatar, en cualquier caso, un aumento de las capacidades para informarse, para comunicarse y para actuar. Las vías abiertas en la Red proporcionan unos útiles importantes, que están siendo usados intensamente.

En todo esto influyen sobremanera las actuales actitudes juveniles hacia el mundo teórico; hacia los saberes no inmediatamente conectados con las realidades prácticas sobre las que se opera ni inmediatamente orientados a la acción; hacia el caudal de instrumentos (conceptos, teorías explicativas, métodos, capacidades lógicas…) que, cuando existen, producen una mirada más exigente sobre las distintas realidades y sobre la propia actuación.

Sería provechoso que estas generaciones de activistas pudieran contar con más y mejores recursos en este campo, lo que les permitiría ser más autoexigentes al pensar el mundo real, al razonar, al considerar los hechos y analizarlos.

Podrían, con más fundamento, clasificar, comparar, buscar regularidades y analogías, formular hipótesis y comprobarlas, establecer proposiciones generales que incorporasen proposiciones particulares, disponer de teorías que ensancharan y enriquecieran el campo explicativo.

Las últimas generaciones se han librado de servidumbres ideológicas anteriores, lo que, a mi juicio, venía siendo una apremiante necesidad. Pero ese alejamiento de los lastres del pasado no ha sido fruto de un esfuerzo adecuado de reflexión crítica. El modo superficial, espontáneo, escasamente reflexivo, de desembarazarse de las anteriores ideologías hace que, con frecuencia, resuciten algunos de sus componentes, que son acogidos favorablemente por muchos jóvenes, a falta de una perspectiva crítica para enjuiciarlos, pensando que se hallan ante algo nuevo.

Los cambios en la formación y en las capacidades de las gentes jóvenes que dan vida a las experiencias asociativas y de movilización más recientes no han traído consigo una superación de uno de los límites más afianzados en estas generaciones. Me refiero a su débil cultura histórica. Se trata de generaciones poco enraizadas históricamente. El escaso conocimiento histórico, lo que incluye las trayectorias anteriores de la izquierda social, política e ideológica es una deficiencia muy visible.

El actual cuadro ideológico alternativo comparado con el de hace medio siglo

En las últimas décadas del siglo XX, como hemos visto, se registró una desestabilización ideológica importante en la izquierda social europea. En ese período de crisis se produjo la desintegración de la anterior conciencia sobre la existencia de un *sujeto social transformador*, papel que venía siendo atribuido a la clase obrera. Han perdido entidad las grandes representaciones que concebían el curso histórico orientado hacia un fin (los *metarrelatos* o *grandes narrativas* de las ideologías de la izquierda, en el lenguaje posmoderno). Hemos asistido al crepúsculo de la gran ideología de la izquierda europea, el marxismo, por más que en algunos países de Europa su influencia nunca llegó a ser tan fuerte como en el Sur europeo. Han aumentado las dificultades en la defensa de las conquistas sociales del Estado del bienestar en el nivel alcanzado hasta comienzos de los años setenta. La credibilidad de los proyectos colectivistas se ha visto reducida a escombros, en especial tras el hundimiento de la Unión Soviética. Una vez desaparecido el régimen soviético, perdió entidad, como no podía ser menos, el mecanismo de identificación colectiva que había supuesto para millones de personas la adhesión a ese régimen.

A través de los caminos que hemos ido recorriendo en las páginas de este libro hemos observado cambios de gran envergadura en los marcos ideológicos de los movimientos de oposición alternativa.

El vacío ideológico dejado por las grandes ideologías anteriores ha sido colmado, o bien por ideologías a las que algunos autores han llamado *moleculares*, que no tienen aspiraciones tan extensas como las del marxismo y que abarcan ámbitos más o menos especializados, o bien por ideas, aspiraciones y valores que no pretenden constituir una ideología integral.

Se observan mutaciones relevantes, asimismo, en cuanto a la estanqueidad entre los campos ideológicos. Las rígidas fronteras ideológicas anteriores han sido sustituidas por unas relaciones más abiertas y fluidas.

La intensidad misma de las ideas (la importancia que se les atribuye, el lugar que ocupan en las biografías personales, lo que cada cual está dispuesto a hacer para defenderlas…) se ha reducido sensiblemente.

Las necesidades de identificación ideológica se atienden hoy con procedimientos distintos a los anteriores. En el período al que he dedicado los primeros capítulos del presente volumen se advirtieron cinco elementos ideológicos con una vigorosa función identificadora:

1) La ideología, en sentido fuerte –principalmente el marxismo–, como un creador destacado de la identidad colectiva.

2) La referencia a la clase obrera, supuestamente portadora de una dinámica orientada hacia el socialismo.

3) Los proyectos o programas de transformación global; en suma: una idea de la *sociedad ideal*.

4) La identificación con regímenes (Unión Soviética, China, Cuba...) a los que se consideraba como la encarnación de los propios ideales.

5) Algunos movimientos o causas ubicados en otras latitudes (Vietnam, los movimientos anticoloniales, las guerrillas latinoamericanas, Palestina, el Sáhara...).

No es que todos estos factores de identidad ideológica hayan dejado de actuar. Algunos de ellos han decaído (el marxismo). Otros han desaparecido (la Unión Soviética) o han cambiado de carácter y ya no pueden suscitar adhesiones como las anteriores (el régimen chino) o son demasiado débiles (el régimen cubano).

Con estos últimos cambios han perdido credibilidad y se han visto desprovistos de referencias atractivas los proyectos relacionados con el denominado *socialismo real*.

Aunque siguen manifestándose anhelos de transformación social profunda y a gran escala, las ideas alternativas en este plano, como he subrayado en un capítulo anterior, están encontrando notables dificultades para abrirse paso. La efervescencia revolucionaria que se registró en otra época ha desaparecido del panorama contemporáneo. Los procesos revolucionarios son bastante más infrecuentes.

El paso de los procedimientos identificadores basados en los pilares que acabo de señalar a un conglomerado de ideas relativamente dispersas como el que hoy contemplamos es un hecho mayor en la historia de las ideas de las izquierdas y de los movimientos alternativos.

Por otro lado, las diferencias ideológicas intergeneracionales dentro de los movimientos alternativos son claramente perceptibles en la actualidad. Las discontinuidades en el aspecto ideológico vienen siendo particularmente acusadas desde los últimos años del siglo XX.

Todo ello nos permite constatar las grandes diferencias que hay entre el espacio ideológico común de los actuales movimientos alternativos y el marco ideológico de los años sesenta del siglo pasado. Las diferencias entre ambas son mayúsculas.

Cambios respecto a la configuración ideológica	
Años sesenta y setenta del siglo XX	**Hoy**
Las ideologías	
Mundos ideológicos "puros" y ordenados, en los que predominaba una u otra ideología "autosuficiente". Esas ideologías constituían sistemas de piezas interdependientes.	Conviven los sistemas ideológicos anteriores, con poca influencia, con cuerpos más parciales de ideas autónomas y yuxtapuestas, que son los que cuentan con mayor irradiación.
Comunicación entre campos ideológicos	
Escasa comunicación entre las diferentes corrientes ideológicas.	Comunicación más fluida, aunque dentro de espacios colectivos en los que se comparten numerosas ideas. Actitudes más pluralistas.
Intensidad de las identidades ideológicas	
La adhesión a una ideológía constituía un rasgo identitario principal.	La identificación con determinadas ideas es para muchas gentes alternativas menos densa de lo que fue hace varias décadas.
Elementos ideológicos identificadores	
Las identidades colectivas reposan sobre ideologías, proyectos de transformación social, sujetos sociales "portadores" de esos proyectos (la clase obrera, principalmente) o la defensa de los regímenes surgidos de procesos revolucionarios (la URSS, China, Cuba, etc.).	Las ideologías anteriores siguen presentes, pero no son comúnmente aceptadas; los proyectos de transformación social no acaban de concretarse mientras que los del pasado poseen poca credibilidad; coexisten distintos sujetos sociales; disminuye el número de personas que se identifican con regímenes como el de Cuba.
Continuidades y discontinuidades	
Pronunciada continuidad con la historia anterior, no siempre bien conocida y a menudo idealizada.	En buena parte de los movimientos contemporáneos, especialmente en sus sectores juveniles, hay una débil conexión con el pasado.
Los espacios asociativos	
Las ideologías se encarnan en partidos y movimientos sociales, o, mejor, en sus sectores más activos.	Las ideas cuajan en toda suerte de asociaciones, movimientos, ONG, partidos…

La necesaria confrontación ideológica

No hay progreso de las causas más avanzadas sin que ganen terreno ciertas ideas. Las fuerzas de izquierda que aspiran a que sus propuestas puedan llevarse a la práctica necesitan promover una cultura alternativa a la de la derecha. Nada puede sustituir a la acción ideológica.

Hoy padecemos en toda Europa un ambiente de intenso adoctrinamiento ideológico por parte de las derechas que, con el pretexto de hacer frente a la crisis económica, han emprendido un ataque en regla contra las conquistas sociales de varias décadas. Es inexcusable una acción ideológica contra los dogmas conservadores, contra la propaganda de la derecha, que parece ser muy consciente de la trascendencia que tienen las victorias ideológicas.

Se requiere una acción ideológica de izquierda que se proyecte en distintas direcciones, una acción contra el menosprecio de la opinión pública, del que hace gala la derecha, y contra las tentaciones autoritarias y la agresividad de los populismos en Europa. Hace falta una izquierda firme en la defensa sin fisuras de los derechos humanos, de los mejores aspectos de la democracia liberal, de las libertades, de los derechos de las mujeres, del pluralismo, de la convivencia intercultural y de los derechos de las poblaciones inmigradas.

En este empeño, hoy como en el pasado, la izquierda europea afronta el conocido conflicto entre la libertad y los derechos individuales, de un lado, y, de otro lado, la intervención estatal para encauzar las iniciativas individuales y contenerlas o impedirlas cuando lesionan el bien común de la colectividad.

Desde hace tres décadas estamos sufriendo una intensa ofensiva ideológica, a favor de la primacía del mercado "liberado de la intervención estatal". El *fundamentalismo del mercado*, atiborrado de dogmas y de supuestos carentes de fundamento, con su cohorte de prescripciones pretendidamente racionales y científicas, está haciendo estragos. Uno de los grandes problemas de la socialdemocracia europea es que no ha sabido responder a esa ofensiva y, con frecuencia, ha hecho suyas las ideas emanadas de los partidos conservadores minando la función redistribuidora del Estado.

Urge avanzar hacia unas instituciones políticas democráticas, inicialmente europeas, que puedan llevar a cabo las políticas necesarias en la esfera internacional, en primer lugar para controlar y regular los flujos financieros y hacer frente a los movimientos especulativos.

Cobra hoy una importancia extrema la defensa de las conquistas sociales encarnadas por los Estados del bienestar como organizadores de la solidaridad colectiva y como factores activos contra las desigualdades. Bajo este ángulo, es primordial hacer valer el papel redistribuidor del Estado y sus sistemas de protección social.

Entiendo que la oposición a las fuerzas conservadoras conlleva la denuncia permanente de las prácticas de dominación de unos países sobre otros y una cooperación internacional solidaria y eficaz para hacer frente a las desigualdades y a la pobreza en el mundo.

Las fuerzas de izquierda deberían, asimismo, apoyar las iniciativas que se registran en los distintos países en favor de la igualdad de las mujeres, de su

libertad y de su autonomía, sin inhibirse escudándose, como se suele hacer, en las peculiaridades culturales o religiosas.

Las últimas décadas han mostrado la fuerza que pueden llegar a tener los fundamentalismos religiosos (cristianos, islámicos, judío) y la necesidad de contrarrestar su influencia.

Otro tanto cabe decir de las xenofobias, tan extendidas en todos los continentes.

Durante mucho tiempo, en el siglo XX, una parte de la izquierda ha renunciado a criticar a las dictaduras autoproclamadas socialistas. Me parece indispensable denunciar a los regímenes dictatoriales o autoritarios, aunque se declaren "de izquierda", solidarizándose con quienes los padecen.

Es también imperioso oponerse al empleo de medios violentos para hacer valer las propias ideas o para alcanzar objetivos políticos. Por mi parte, como he podido precisar en páginas anteriores, opino que el uso de la violencia solo es lícito frente a una tiranía o en actos de legítima defensa.

En el seno de las izquierdas, de las tradicionales o de las que han surgido más recientemente, de los movimientos sociales, de las redes de asociaciones solidarias, de los medios culturales inconformistas necesitamos propiciar el debate, el diálogo, el intercambio racional de ideas. El presente libro ha sido concebido con ese propósito.

Es de desear que acertemos a convertir la conciencia de los errores pasados y de las limitaciones actuales en voluntad de superación, y que pueda llegar a cuajar un ámbito ideológico de izquierda inconformista, riguroso, exigente y eficaz.

Apéndice 1
La última generación antifranquista*

En mi intervención, más que del antifranquismo, me ocuparé de los antifranquistas; no tanto de la oposición antifranquista, en su aspecto colectivo, como de las personas que la integraron. Y no de los antifranquistas, en general, sino de los de la última generación.

Así pues, hablaré de aquello que conozco de primera mano.

Reflexionar sobre lo que uno ha vivido tiene las ventajas del conocimiento inmediato. Cuando se ha conocido algo directamente y no por referencias se cuenta con algunas bazas para reconstruir las situaciones, los hechos, las personas.

Pero tiene también los inconvenientes de la implicación subjetiva, con las dificultades que lleva consigo para adoptar la necesaria distancia. Y, sin embargo, quien desee *hacerse* con aquella época necesitará cierto distanciamiento; habrá de oscilar entre la proximidad y la distancia.

De cualquier modo, somos testigos de aquella época y tenemos el deber de dar testimonio, con la esperanza de que pueda ser útil a las generaciones posteriores.

Hechas estas observaciones previas, os invito a viajar en el tiempo a aquel pasado relativamente cercano y a reencontrar a aquellos jóvenes antifranquistas que fuimos.

Y al pensar en mi generación, o, más exactamente, en la parte más comprometida socialmente, más combativa y, también, más ideologizada de mi generación, me vienen a la mente aquellas inquietudes del historiador francés Georges Duby cuando evocaba sus intentos y sus esfuerzos, y las dificultades encontradas, para *dominar* mentalmente la Batalla de Bouvines, de comienzos del siglo XIII.

Podía servirse en su empeño del precioso testimonio de Guillaume le Breton, capellán del rey de Francia, Philippe Auguste. Pero a Duby se le antojaba insuficiente. Quería ahondar en el conocimiento de aquellos guerreros, muertos de sed, cegados por el polvo, que se agitaban temerosos y angustiados ante el

*VII Jornadas de Pensamiento Crítico, Universidad Carlos III, Leganés (Madrid), diciembre de 2007. Texto publicado en *Página Abierta*, nº 192, mayo de 2008.

combate dentro de sus pesadas armaduras. Duby se pregunta por sus armas, por sus gestos. Pero nuestro historiador va más lejos: quiere saber *qué hay dentro de ellos*. «Intentaba incluso –escribió– penetrar en su conciencia. ¿Qué papel interpretaban?» (1991, pp. 154-5). La prueba de fuego para los historiadores: penetrar en la conciencia de quienes vivieron en otra época.

Al preparar esta intervención me he sentido acompañado por los *guerreros* de mi generación y me he visto obligado a indagar tras *las armaduras, los escudos y los cascos*. ¿Quiénes éramos realmente? ¿Qué papeles desempeñábamos?

Lo que nos movía a los jóvenes antifranquistas

Estoy recordando aquella sociedad y aquel régimen político en su etapa última.

Treinta millones de habitantes, un decreciente pero aún notable peso de la vida rural, el desarrollo acelerado de la industria y el crecimiento de las ciudades, grandes movimientos migratorios dentro de España, setecientos mil emigrados a Europa, un incremento importante de la población universitaria, un perceptible aumento del consumo popular, la negación del derecho al aborto y al divorcio, y una acusada desigualdad de las mujeres, todavía un asfixiante poder de la Iglesia, un despotismo burocrático insoportable...

Todo ello bajo una dictadura en la que el Ejército ocupaba el lugar principal; una dictadura que violaba los derechos humanos, que practicaba regularmente la tortura y que incluso, en su último período, se atrevió a aplicar varias veces la pena de muerte.

El franquismo no era solo un régimen político. Era un universo cultural, un ambiente social, una concepción de la mujer y una imagen de lo masculino, una estética, una idea del ocio, unas relaciones laborales, una sexualidad, una forma de religiosidad.

En el último franquismo fue ganando terreno la disociación entre el régimen político y la sociedad, disociación ambigua muchas veces pero real y, como digo, progresiva. Ése fue un factor decisivo, como lo fue el antifranquismo más activo, para crear en un sector del régimen la conciencia de que era necesaria una reforma.

No obstante, el alejamiento del régimen de sectores sociales cada vez más amplios no se expresaba siempre, ni mucho menos, en términos de organización clandestina y de lucha política.

Pienso con gratitud en millones y millones de personas que en los años sesenta y setenta se dedicaron a trabajar y a ahorrar con el propósito de que sus hijos estuvieran mejor formados, tuvieran más posibilidades profesionales y una vida mejor. Estos amplios sectores sociales que trabajaron lo indecible, que

se entregaron a un auténtico *activismo laboral* y económico, merecen nuestro respeto, nuestro reconocimiento y nuestro cariño.

El antifranquismo más decidido, más establemente organizado y más dinámico agrupaba a una pequeña minoría de la sociedad; difícil de cuantificar pero, en todo caso, una pequeña minoría. Un 0,5% de la población hubieran sido 150.000 personas organizadas, y no es aventurado afirmar que esa cifra está por encima de la realidad.

Pues bien, una parte notable del antifranquismo organizado estaba formada por mujeres y hombres jóvenes, incorporados a una u otra organización clandestina entre la mitad de los años sesenta y la mitad de los setenta.

¿Qué impulsaba a aquellos jóvenes, que muchas veces dejaban sus estudios y se ponían a trabajar en una fábrica, o pasaban a la clandestinidad, e incluso tenían que abandonar sus casas, fugarse de sus ciudades, y empezar una nueva vida en lugares alejados?

Si tuviera que responder en pocas palabras tendría que resaltar dos cosas: un profundo sentido de solidaridad y un intenso odio.

Lo uno inseparablemente unido a lo otro. Porque el odio al franquismo era el reverso, el complemento de un sentimiento de solidaridad con quienes perdieron la guerra, con quienes habían consumido sus vidas en la pobreza y en el silencio como castigo por su compromiso de izquierda y republicano, con los antifranquistas que se estaban pudriendo en las cárceles por haberse atrevido a resistir.

Y, por eso mismo, odio hacia un régimen paternalista y dictatorial, odio hacia Franco y sus cómplices, odio hacia los torturadores y hacia los obispos que paseaban a Franco bajo palio.

Quienes combatíamos contra aquel régimen teníamos ideas diversas. Las más de las veces éramos marxistas de distintas corrientes, comunistas, anarquistas. En aquellos tiempos había que *ser de algo*, había que apuntarse a alguna de las principales ideologías de la izquierda internacional; si no, no se era nadie ni se podía participar en una actividad colectiva organizada.

Pero, antes que nada y por encima de todo, éramos antifranquistas. Lo que nos movía era sobre todo la voluntad de acabar con el franquismo.

Creo que no me equivoco si digo que muchos de los que conocimos aquellos años nunca podremos ver con indulgencia al franquismo, y añadiré que nunca podremos dejar de ser antifranquistas.

El odio, como tantas otras pasiones, tiene varias caras. Puede rebajarnos y llevarnos a cometer actos torpes e irracionales. Pero el odio frente a la injusticia y a la crueldad es signo de salud moral, lo mismo que la apatía y la indiferencia ante el despotismo es siempre deplorable.

Cualidades de aquella generación

Por esto pienso que quienes se implicaron en la lucha antifranquista formaban parte de lo mejor de aquella juventud. Hubo mucha gente que hizo cosas meritorias en distintos campos, pero debe destacarse especialmente a quienes llegaron a considerar intolerable el franquismo y se levantaron contra él.

La capacidad de resistencia de aquellos jóvenes es uno de los aspectos más brillantes de la historia de la España contemporánea.

La última generación antifranquista tuvo grandes cualidades.

Hubo en ella mucha abnegación y generosidad, un gran sentido de la justicia y de la solidaridad. También una poderosa energía, necesaria para hacer frente a un enemigo con muchos recursos y pocos escrúpulos. Sé de muchos a los que no doblegó la tortura y no faltaron quienes hicieron de la cárcel su segunda residencia... o la primera.

Esos años sirvieron para cultivar un espíritu de resistencia y un duradero sentido de la lealtad.

Aquellos tiempos sombríos fueron una buena escuela para la acción social. Causaba asombro comprobar cómo tanta gente joven, sin experiencia, aprendía rápidamente y conseguía asumir en poco tiempo un liderazgo social, en el campo sindical, o en el vecinal, o en las universidades.

Poner en pie una organización clandestina y mantenerla era una proeza.

La actividad antifranquista tenía una rara belleza, hecha de capacidad para adaptarse al difícil medio de la clandestinidad, lo que requiere disciplina, modestia y discreción, trabajo minucioso y paciente y muchas cosas más.

Un día habrá que escribir la historia de los inventos de la actividad antifranquista, en los que se puso de manifiesto tanta audacia, tanto ingenio y tanta creatividad.

Pero poca utilidad tendrían estas reflexiones si se quedaran en la constatación de las virtudes de aquella generación. Sobre ella gravitaron serios problemas. Durante décadas hemos sido muy benevolentes con nuestros defectos. Por respeto, por afecto hacia quienes nos precedieron y hacia quienes nos acompañaron, o por compensar el escaso reconocimiento que ha tenido durante décadas la lucha antifranquista. Entiendo que quienes podemos evocarlos no deberíamos dejar pasar mucho tiempo sin cumplir con la obligación de hablar de nuestras limitaciones.

Hoy voy a ceñirme a dos problemas: uno se refiere a la tendencia hacia lo excesivo en la última generación antifranquista; el otro consiste en el mal conocimiento de las mayorías sociales y las deficientes relaciones con ellas.

Extremismo reactivo

A la última generación antifranquista le distinguió un mayor radicalismo ideológico que el de los antifranquistas de mayor edad. Si bien una parte de esa generación se afilió al Partido Comunista, muchos antifranquistas jóvenes se agruparon en organizaciones de extrema izquierda.

Así pues, si miramos hacia el último período del franquismo, el corte generacional supuso también una ruptura ideológica.

El franquismo, a su pesar, produjo rebeldes. Sacó lo mejor que llevaban dentro muchas personas. Parte de nuestras virtudes se las debemos al franquismo, que nos espoleó con su existencia misma.

Durante muchos años he pensado que al régimen de Franco le debíamos el habernos curtido, el haber contribuido a que se extendieran unos lazos de solidaridad, el que muchas personas adquirieran un compromiso moral profundo. Todo esto es verdad, pero es solo una parte de la verdad.

En mi opinión, al franquismo le debemos también parte de nuestros defectos. Fue un *ecosistema* propicio para lo bueno pero también para lo malo.

De aquellas condiciones excepcionales brotó nuestra fuerza y algunas de nuestras debilidades.

Una de nuestras debilidades más características fue una reiterada tendencia hacia el extremismo. El nuestro fue algo así como un extremismo *de rebote*.

El contexto histórico no invitaba a la moderación. Estaba repleto de conflictos mal resueltos, de pugnas violentas: la frustración por la pérdida de la guerra del 36, la tenebrosa posguerra que padecieron nuestros padres y abuelos, la represión franquista.

Las situaciones extremas provocan reacciones extremas. El franquismo, con sus excesos, alimentaba nuestros excesos. La dureza del franquismo favorecía una dureza opuesta.

En aquellas condiciones, muchos antifranquistas jóvenes veían lo que no fuera radical como un signo de tibieza frente a la brutalidad franquista. De hecho, los antifranquistas que rehuían el extremismo tenían muy poco éxito entre muchos de los jóvenes antifranquistas.

Algo ayudó al éxito del radicalismo entre la minoría juvenil antifascista aquella situación de ausencia de mediaciones políticas y de espacios institucionales en los cuales poder actuar legal y libremente. La acción política que no fuera la propia del franquismo estaba condenada a la ilegalidad y a la clandestinidad.

La tendencia hacia la exageración, hacia la desmesura, tenía que ver también con las tradiciones de izquierda a las que nos sumamos. Y guardaba relación, asimismo, con las doctrinas y los movimientos revolucionarios de otras latitudes con los que nos identificábamos, que ejercieron una gran influencia en nuestra generación, y que llevaban el sello del colectivismo autoritario.

Esa inclinación hacia lo desmedido tuvo dos expresiones especialmente importantes, en las que apenas me detendré ahora pero que no puedo dejar de señalar.

Una fue la paradójica actitud hacia las libertades y los derechos de las personas. Muchos antifranquistas luchábamos sincera y consecuentemente por la libertad pero, a la vez, defendíamos un horizonte de transformaciones revolucionarias en el que la libertad tenía una cabida ambigua. Esto por no hablar de las actitudes más que condescendientes hacia regímenes "socialistas" radicalmente autoritarios.

Lo excesivo aparecía también en relación con la violencia política. Fue uno de los frutos más nocivos de aquel período. Pensaba entonces, y no he cambiado de opinión, que la violencia contra una tiranía es legítima.

Pero una cosa es que fuera legítima y otra que fuese conveniente, o sea, que sus facetas positivas resultaran mayores que las negativas. Y lo cierto es que la violencia, incluso cuando es legítima, incluso cuando aparece como la vía más eficaz para acabar con un grave mal, no solo produce efectos benéficos. Entre otras cosas genera personas que se habitúan al empleo de la violencia. Produce también dinámicas eficaces que algunos se ven tentados de seguir impulsando cuando ya la violencia carece de cualquier licitud, como ha ocurrido con ETA.

En el caso del antifranquismo de la última generación, exceptuando el caso de ETA, se utilizó poco la violencia, pero se extendió una idea favorable al empleo de medios violentos para alcanzar fines políticos, uno de los lastres ideológicos más nocivos de aquella generación. Si no recuerdo mal, esta idea de la violencia política se incorporó a la cultura política de todos los grupos de la izquierda radical. Era uno de sus signos distintivos.

Insuficiente conocimiento de la sociedad

Pero decía que quería destacar dos limitaciones de los antifranquistas de la última generación.

Las dictaduras, de manera general, restringen la autonomía de la sociedad y generan el ocultamiento de las opiniones, de las aspiraciones, de los valores e ideas de las mayorías sociales.

El régimen de Franco, al negar libertades y derechos, producía un vasto mutismo y entorpecía la comunicación entre los distintos grupos sociales.

Es el resultado inevitable de esas situaciones en las que hay un intenso control político, en las que faltan cauces libres y vías legales para la expresión de las distintas ideas, en las que no hay contrapoderes legalizados y reconocidos con capacidad para presionar a los poderes estatales y para proteger a los distintos grupos sociales.

Padecíamos una situación en la que la existencia misma del franquismo hacía muy difícil que la oposición organizada tuviera un buen conocimiento del medio social en el que se desenvolvía. La opacidad social derivada de la presencia de aquel régimen político generaba en las organizaciones resistentes una penosa *pérdida de realidad*. Su capacidad intelectiva se veía mermada. El mal conocimiento de la sociedad hace que una organización se mueva sin brújula, definiendo sus objetivos más a partir de sus deseos que de la voluntad de las mayorías sociales.

Se puede decir que bajo el franquismo la sociedad a gran escala aparecía como un conglomerado más pasivo, más neutro, más indefinido, más inconsciente, más plano y vacío de lo que era en realidad.

Podíamos presentir que *llevaba dentro* más de lo que podíamos ver, pero no alcanzábamos a discernirlo.

El insuficiente conocimiento del mundo social, la exagerada ideologización y la mencionada tendencia hacia lo extremo dejaron una huella que permaneció viva durante años.

Prolongaciones posfranquistas

Sobre estos y otros puntos ha venido siendo muy difícil la reflexión autocrítica de los antifraquistas, que no es ajena a la endeble tradición autocrítica de la política española.

El dramatismo de la situación y la virulencia del antagonismo nutrió en el antifranquismo los recelos hacia las actitudes autocríticas. Era como si el reconocimiento de los propios errores y limitaciones supusiera el reforzamiento de un enemigo al que pensábamos, justamente, que no había que hacerle el menor regalo.

Esa atrofia del sentido autocrítico sobrevivió al franquismo y ha sido un defecto muy extendido en las organizaciones de izquierda.

El hecho de que la reforma del régimen político se llevara a cabo, entre 1976 y 1978, bajo la iniciativa de una parte del personal dirigente del franquismo condicionó muchas cosas. Entre ellas, trajo consigo que no fuera deslegitimado el régimen de Franco, que no fueran condenados sus crímenes ni sus autores. En este aspecto, la nueva cultura democrática nació tocada. A los antifranquistas se les negó un justo reconocimiento de méritos, que, por cierto, nunca reclamaron.

La falta de reparación no solo fue una grave injusticia, sino que hizo más difícil la necesaria actitud autocrítica entre los antifranquistas. Quizá con el temor de que la autocrítica viniera a dar la razón a quienes querían enterrar el recuerdo de la actividad antifranquista.

Y, sin embargo, si necesario y justo es el reconocimiento de quienes lucharon contra Franco, no es menos necesaria, en otro orden, la observación autocrítica de nuestro pasado.

El franquismo obtendría una victoria póstuma sobre quienes lo combatimos si su sombra proyectada sobre el presente nos impidiera comprender los defectos que contribuyó a impulsar en nosotros.

La oposición más activa dejó un apreciable capital humano. No hay más que ver cómo muchas de aquellas personas han permanecido activas durante décadas.

A la vez, algunos de los defectos propios de aquella experiencia se petrificaron posteriormente. Entre ellos la dificultad para empatizar con unas mayorías sociales que no querían el nivel de enfrentamiento que algunos deseábamos, y que respaldaron un cambio de régimen que a muchos jóvenes antifranquistas nos pareció decididamente insuficiente.

Ahí se afianzó una *mentalidad de minoría*, una desconfianza y un desencuentro con las mayorías sociales que en bastantes personas que participaron en el último antifranquismo siguen vivos hoy.

Y con esto llego ya al final de este breve viaje al pasado.

Mis observaciones críticas no quitan ningún mérito a los sectores más luchadores de aquella generación. Lo dicho hasta aquí no es una invitación a reconsiderar el compromiso antifranquista. No nos equivocamos quienes contrajimos ese compromiso. La acción antifranquista contribuyó a que terminara la pesadilla franquista y a alcanzar las conquistas de las que hoy gozamos. El paso del tiempo no resta valor al compromiso antifranquista; sigue siendo justo y legítimo, y enteramente defendible.

La oposición antifranquista legó el ejemplo de una dignidad y una rebeldía que enriquecen nuestra conciencia pública actual.

Nuestra implicación en aquella causa y nuestros empeños posteriores son una parte destacada de la herencia que os podemos dejar a quienes hoy estáis tomando el relevo.

Apéndice 2

Influencia de la Revolución Cultural china en la izquierda europea y latinoamericana*

Advertiré antes de empezar que quienes pasamos por la experiencia del maoísmo no nos solemos sentir muy cómodos al abordar la cuestión. Fue un episodio juvenil, en una época turbulenta, dentro de un panorama ideológico que, desde la perspectiva actual, nos parece bastante disparatado. Al paso del tiempo, y salvo para quienes quedaron petrificados bajo el peso de aquellas ideas, evocar la experiencia maoísta resulta bastante arduo y hasta penoso.

¿Qué fue el maoísmo? ¿Hubo uno solo o fueron varios? ¿Cuál llegó a ser su importancia real? ¿Cuáles fueron sus debilidades más destacadas?

A estas y a otras preguntas trataré de dar respuesta en mi intervención.

Al intentarlo, una de las primeras dificultades que surgen reside en la insuficiente especificidad de ese objeto llamado *maoísmo*. La influencia china se tradujo principalmente en la proliferación de corrientes y grupos que por economía de lenguaje podemos llamar *maoístas*.

El maoísmo fue el universo ideológico formado por los seguidores de las ideas que venían de China a través de las Ediciones en Lenguas Extranjeras de Pekín.

Pero ¿realmente hubo un único maoísmo, o fueron varios?

Lo cierto es que fue uno y, a la vez, varios.

Fue uno, puesto que todas las organizaciones maoístas tuvieron en común su identificación con los textos de Mao Zedong y su adhesión a la política china.

Pero, a la vez, fueron varios, como ahora tendré ocasión de mostrar. Un sustrato común maoísta sirvió de vehículo y de cemento ideológico para diferentes corrientes y para impulsar variados propósitos políticos. Las ideas llegadas de China que inspiraron a los maoísmos tenían con frecuencia un carácter suficientemente enigmático como para alimentar empeños muy diferentes. Era poco probable que pudieran tener efectos similares sentencias metafóricas tan

*Conferencia pronunciada el 10 de diciembre de 2004, en el Ciclo de Proyecciones y Debates organizado en CaixaForum de Barcelona con motivo de la exposición de fotografías de Li Zhensheng "Un fotògraf xinès en la Revolució Cultural". Este texto fue publicado en mi libro *Izquierda e ideología*, Madrid: Talasa, 2005.

del gusto del mundo oficial chino como aquella de «El árbol prefiere la calma pero el viento continúa soplando».

Hechas estas advertencias, empezaré por los maoísmos europeos para seguir con los latinoamericanos.

El maoísmo europeo de la primera generación

El primer maoísmo europeo se fue gestando en los años cincuenta del siglo XX e irrumpió públicamente hacia mediados de los sesenta.

Estuvo integrado por miembros de diversos partidos comunistas que habían mostrado su disconformidad con el proceso de desestalinización emprendido por Jruschov en 1956, en el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética.

En ese Congreso, Jruschov preconizó una nueva política de amistad con los Estados Unidos. Postuló, asimismo, una vía pacífica para la transformación social, diferente de la que sostenía la República Popular China. Formuló también una condena de Stalin, hasta entonces venerado en China: «En muchos casos –declaró Jruschov–, Stalin mostró su intolerancia, tuvo un comportamiento brutal y abusó de su poder».

La crítica de Stalin y del culto a la personalidad ponía en cuestión inevitablemente la figura de Mao Zedong, al que hasta 1956 se solía nombrar como *el Stalin chino*.

Mao respondió a la desestalinización jruschovista con una reivindicación de los méritos de Stalin: «El Comité Central [del Partido Comunista chino] –afirmó en 1956– considera que Stalin cometió un 30% de errores y tuvo un 70% de aciertos, y que, en su conjunto, fue un gran marxista» (1956 A, pp. 330-1). Los errores de Stalin fueron tenidos por los dirigentes chinos como de carácter parcial y temporal (1956 B, pp. 344-5). Tan precisa distinción entre el 30 y el 70% hizo fortuna y se convirtió pronto en doctrina oficial que recorrió el mundo maoísta.

Cuando salieron a la luz las divergencias entre los gobernantes chinos y los soviéticos a raíz del XXII Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, celebrado en 1961, los sectores de los partidos comunistas opuestos a la desestalinización y a la política de Jruschov de colaborar con los Estados Unidos encontraron una oportunidad de oro para agrupar fuerzas.

Los debates en el interior de los partidos comunistas facilitaron algunas escisiones de las que nacieron los primeros grupos prochinos que, las más de las veces, se denominaron partidos comunistas marxistas leninistas. Grupos de estos los hubo en Francia, Bélgica, Portugal y otros países. En Italia, el primer grupo escindido del PCI se formó en 1962, en Padua, y acabó uniéndose a otros grupos locales para constituir el PCI (m-l) en 1966. En España pronto se formaron dos corrientes: una que duró poco tiempo y otra que, con el nombre de

Partido Comunista de España (M-L), publicó la revista *Vanguardia Obrera*. Esta última fue apoyada durante años por el Gobierno de Albania, y de ella surgieron el Frente Revolucionario Antifascista y Patriota (FRAP) y luego los GRAPO.

¿Qué distinguía a estas organizaciones? Entresacaré tres rasgos muy sobresalientes.

En primer lugar, una actitud política más dura que la de los partidos comunistas. Cuando digo *más dura* estoy pensando en un mayor radicalismo en reivindicaciones y objetivos, que muchas veces tenía mucho de simple verbalismo intemperado. Esto se aplicaba tanto a la política interior, con invocaciones a la lucha de clases, frente a los "inadmisibles compromisos", y a la violencia revolucionaria, como a la política exterior, con un particular énfasis en el antiimperialismo y en la oposición a la política soviética de coexistencia pacífica con el bloque capitaneado por Estados Unidos.

En segundo término, había en estos grupos una acusada identificación con la historia del movimiento comunista internacional y de la Internacional Comunista y una defensa de la figura de Stalin, lo que comportaba una condena del Gobierno soviético en la medida en que trataba de distanciarse de ese pasado.

En tercer lugar, se trataba de grupos sumamente dogmáticos, abiertamente hostiles a cualquier tentativa de reconsiderar críticamente el valor del marxismo y del leninismo, a los que pronto agregaron el *pensamiento de Mao Zedong*.

Los documentos chinos de las controversias con la Unión Soviética, así como las obras de Mao Zedong, suministraron la doctrina de todos estos pequeños partidos.

Cuando se produjo la Revolución Cultural, entre 1966 y 1969, estos grupos se convirtieron en ardientes propagadores de cuanto procedía de Pekín.

La Revolución Cultural

La Revolución Cultural fue una sucesión de acontecimientos que tuvieron lugar en un sentido amplio entre 1965 y 1976, y de modo más restringido entre abril de 1966 y 1968, o, yendo algo más lejos, abril de 1969, cuando se celebró el IX Congreso del Partido Comunista, que vino a proclamar la victoria del sector de Mao Zedong en la confrontación que había tenido lugar en el partido durante este período.

Aun a riesgo de simplificar en exceso, se puede decir que la Revolución Cultural fue una ofensiva de un sector del partido y del Estado, el encabezado por Mao Zedong, para descabalgar del poder a otros sectores rivales.

Esa lucha se libró sobre un paisaje en el que ocupaban un lugar relevante los problemas de orientación de la política económica, tras los desastres del Gran Salto Adelante, de 1958, y un profundo malestar social, especialmente perceptible en el ámbito urbano.

En la lucha desencadenada en 1965, el primer blanco visible de los maoístas fue la que llamaron "la banda negra", representada por Peng Cheng, el alcalde de Pekín; el segundo blanco, y sin duda el principal, el grupo de Liu Chaochi, entonces presidente de la República, que tenía una firme posición en el aparato estatal, especialmente desde que Mao había dejado de ser presidente. Mao, en el 65, se confesó aislado. A este sector pertenecía Deng Shiaoping, que fue parcialmente rehabilitado en 1973, y que acabó por imponer su autoridad en el partido y en el Estado.

En el curso de la Revolución Cultural se gestó otro conflicto entre los fieles a Mao Zedong y una parte de los dirigentes del Grupo Central de la Revolución Cultural, entre los que destacaba Wang Li. Este sector, calificado por Mao de ultraizquierdista, fue depurado en septiembre de 1967.

En el sector de Mao Zedong, que resultó triunfador al cabo de esta pelea, figuraban entre otros el jefe del Ejército y delfín de Mao, Lin Piao, que a su vez cayó en desgracia en 1971; el primer ministro Chu Enlai; el ideólogo Chen Pota; el jefe de los aparatos de seguridad, Kang Shen; los dirigentes de Shangai Chang Chunkiao y el más joven, Yao Wenyuan, así como la esposa de Mao, Kiang Tsing, dedicada a asuntos culturales.

La Revolución Cultural tuvo las características comunes de estas luchas: intrigas, pruebas de fuerza, depuraciones, castigos. Como antes el Gran Salto Adelante, supuso un feroz enfrentamiento. Pero, presentó algunos rasgos genuinos que la distinguieron de otras pugnas en el interior del poder como las que se habían observado en la Unión Soviética.

Hay que mencionar aquí el hecho de que esa lucha en la cúspide del poder se abrió en cierta medida a la sociedad o a sectores de la sociedad, a una sociedad a la que hasta entonces se había mantenido silenciosa, contenida y atomizada. Un sector del poder recurrió a una parte de la sociedad, muy especialmente a jóvenes del mundo urbano, para combatir a otros sectores en el poder.

Así se dio el llamativo espectáculo de la gran ofensiva lanzada por los Guardias Rojos, con el apoyo de Mao, contra una parte importante del partido, hasta entonces en el vértice del poder. Mao se apoyó en sectores sociales insatisfechos para desarticular el partido.

Entre 1966 y 1968, el poder quedó en manos del Grupo Central de la Revolución Cultural en alianza con el Ejército, con los servicios de seguridad y con parte del Gobierno, y contando con la fuerza de choque de los Guardias Rojos. Distintas facciones de Guardias Rojos llegaron a luchar entre ellas, con una inusitada violencia, en episodios que estaban tomando el cariz de una guerra civil.

Esto, visto por ojos juveniles europeos y tamizado por la información oficial china, cobraba el aspecto de una revolución dentro del proceso revolucionario mismo, una original experiencia de participación popular contra los dirigentes

burocratizados y conservadores. Pero la realidad fue menos estimulante: las movilizaciones de la Revolución Cultural estuvieron más o menos encuadradas por el Ejército y, además, la extensión del conflicto a la sociedad dio lugar a un creciente control social y al uso de procedimientos como el escarnio, las deportaciones, los trabajos forzados y los asesinatos.

Los maoístas de entonces no supimos sino mucho después que en esos tres años habían sido ejecutadas miles de personas.

Lo cierto es que la Revolución Cultural apareció revestida de una retórica revolucionaria, antiburocrática, democrática y antiproductivista que contribuyó a legitimarla a los ojos de quienes iban a ser sus seguidores lejos de China. De esa retórica se nutrió el maoísmo.

Pero, antes de continuar, quizá no esté de más enunciar algunos acontecimientos más o menos coetáneos de la Revolución Cultural que nos dan pistas sobre la efervescencia de la época y que enmarcan, y en cierto grado explican, ese curioso fenómeno que fue el maoísmo. Seis años antes triunfó la Revolución cubana. En esos mismos años se desarrollaban la guerra de Vietnam y las grandes movilizaciones contra la intervención norteamericana. En 1968 tuvo lugar el importante movimiento de Mayo en Francia. El cuadro necesita ampliarse al menos con una alusión a las guerrillas latinoamericanas y a las luchas de las colonias portuguesas. En ese contexto de ebullición internacional y de alta tensión ideológica se sitúa la Revolución Cultural y el nacimiento del segundo maoísmo europeo, al que ahora me voy a referir.

La segunda generación del maoísmo europeo

En efecto, junto al primer maoísmo, muy tradicional y ortodoxo, surgió un segundo maoísmo, precisamente en el período mismo de la Revolución Cultural y en empatía, más bien imaginaria, con el proceso chino.

En él se integraron personas más jóvenes, frecuentemente universitarias, y pocas veces procedentes de los partidos comunistas.

Estos jóvenes sintonizaban más con lo que creían ver de innovador en el proceso chino que con las viejas leyendas del movimiento comunista internacional. Daban por buenas las tesis chinas sobre Lenin y Stalin, pero les apasionaba más la imagen mítica de la Revolución Cultural, una *revolución en la revolución*, que transmitían los medios chinos.

Sus creaciones colectivas venían a tener algo de reproducción o de escenificación de los temas de la Revolución Cultural, lo que, dicho sea de paso, dio lugar en Europa a situaciones bastante exóticas.

La autotransformación ideológica fue uno de los temas predilectos.

Es difícil imaginar y entender hoy el éxito que alcanzaron lemas chinos como aquel que aconsejaba «ser modestos y prudentes, prevenirnos contra el

engreimiento y la precipitación...», o la recomendación de seguir el ejemplo del médico canadiense Norman Bethune, su «total dedicación a los demás sin la menor preocupación por él mismo» y su «infinito cariño» por el pueblo.

De China fue importado un curioso artilugio ideológico llamado *línea de masas*. Esta orientación, que se resumía en aquello de *partir de las masas para ir a las masas*, fue formulada en el período de la zona liberada de Yenán, en 1943, con el fin de restar autoridad a los intelectuales del partido, en los que no confiaba mucho Mao Zedong. Posteriormente, fue un procedimiento de dirección y encuadramiento de la población. Sin embargo, para los jóvenes maoístas occidentales venía a ser un código de conducta para actuar en la sociedad.

En ese código figuraban algunas normas imperativas del estilo de: «Para mantenernos vinculados con las masas, debemos actuar de acuerdo con sus necesidades y deseos»; hemos de «prestar profunda atención a los problemas relativos a la vida de las masas»; hay que respetar el principio de voluntariedad; necesitamos ser alumnos y maestros al mismo tiempo; «servimos al pueblo y por eso no tememos que se nos señalen y critiquen nuestros defectos».

Muchas de estas máximas, más allá de su aire cándido y simplificador, eran en rigor irreprochables, pero, en China, formaron parte del arsenal del sector maoísta en su lucha contra sus adversarios, a los que denunciaba por no aplicarlas.

De esta generación de organizaciones maoístas formaron parte las principales corrientes del maoísmo español: el PT (Partido del Trabajo), la ORT (Organización Revolucionaria de Trabajadores) y el MC (Movimiento Comunista), así como otras de implantación más reducida.

La organización francesa UJC (m-l), disuelta el 12 de junio de 1968 y sustituida por La Gauche Proletarienne, fue una expresión extrema de este maoísmo de la segunda generación. Tras su nueva prohibición en junio de 1970, y la condena de su dirigente Alain Geismar a 15 meses de cárcel, la GP se proyectó en tres planos: los *comités de lucha de base*, sobre todo en las fábricas; las acciones clandestinas (sabotaje, especialmente), de la Nueva Resistencia Popular, en la estela espiritual de la Resistencia de la II Guerra Mundial; y, tercero, la creación de *frentes democráticos*, con simpatizantes variados, entre ellos destacados intelectuales, como Jean-Paul Sartre.

El maoísmo francés fue el más exuberante y el más literario. En él, más que en ningún otro, se desarrolló la proletarización de muchos de sus miembros; en él también fue más severa e implacable la decepción, tras una década de fantasía y de aventuras más o menos revolucionarias.

Carencias importantes

El poder chino bajo Mao Zedong, tan idealizado como mal conocido por los maoístas occidentales, fue ferozmente represivo.

Los admiradores de la Revolución Cultural desconocíamos esta dimensión feroz de la experiencia china, pero había en nosotros ciertas debilidades que facilitaban esa conexión con el universo revolucionario chino. Si pensamos en el maoísmo más próximo geográficamente, y por supuesto en el que yo conocí y viví directamente, al echar la vista atrás tropezamos con algunos elementos altamente problemáticos, a los que aludiré a renglón seguido.

Lo primero que resalta, cuando recordamos aquel ambiente, es la frágil relación con el mundo real.

Esto significa, antes que nada, un mal conocimiento de la realidad, e incluso, con frecuencia, estados colectivos de ceguera.

La defectuosa percepción de lo que, para no extendernos, podemos llamar *el mundo real* iba acompañada de una *cultura de libro* en la que se asentaba un universo de ficción. Para muchos antifranquistas jóvenes, maoístas o no, muy frecuentemente alejados por su origen social de los medios obreros o agrarios, el pueblo, antes que una realidad, era un objeto literario. Otro tanto ocurría con la clase obrera. De hecho, las representaciones míticas constituían una peculiar forma de rechazo de la cruda realidad. Pero, a su vez, ese imaginario actuaba como una pantalla que se interponía entre los grupos organizados y la realidad.

Hay que tener en cuenta que la mala percepción de la sociedad estaba eficazmente abonada por el franquismo. Su existencia misma, con el inevitable enmudecimiento de la sociedad, era un potente factor de opacidad, lo que dejaba el campo libre para toda suerte de suposiciones, hipótesis, prejuicios y ensoñaciones. El *microclima franquista*, en la medida en que mantenía escondida a la sociedad real, daba rienda suelta a las construcciones mentales surrealistas.

Un audaz voluntarismo podía desplegarse gracias a la deficiente relación con el mundo real y a una subestimación de los límites de la propia acción. Significativos de la correlativa emancipación de la realidad eran lemas de éxito en esos años, como el de *la imaginación al poder* o aquel otro que preconizaba directamente *pedir lo imposible*.

Un título de *La Cause du Peuple*, órgano de La Gauche Proletarienne francesa, sintetizaba ese voluntarismo, esa fantasía liberada de la realidad y un verbalismo no muy prudente. Dicho título anunciaba durante el proceso de su líder Alain Geismar que «Ni un solo poli saldrá vivo del París insurrecto».

En el reino de la fantasía se movían a sus anchas las grandes ideologías revolucionarias heredadas del siglo XIX, y corregidas o recompuestas en el siglo XX.

Fue una época muy ideologizada, difícil de entender por las generaciones posteriores. Esa generación «construyó un imaginario donde todavía se hablaba de hacer la reforma agraria de los años treinta, o se diagnosticaba la crisis inminente del capitalismo, o se decía representar a un proletariado revolucionario» (Víctor Pérez Díaz, "Hiperrealismo mágico", *El País*, 1 de noviembre

de 1994). En ese febril clima, los diversos grupos se deslindaban unos de otros tras intensas y duraderas discusiones sobre si la revolución había de partir del campo o de la ciudad, si debería tomar la forma de una guerra prolongada o de una insurrección urbana de menor duración, o sobre el tamaño de las fincas que habían de ser expropiadas.

Las ideologías daban sentido a los grupos y a las personas, legitimaban su acción, alimentaban su solidaridad y sus esperanzas, y ayudaban a evadirse de una vida social poco atractiva.

Los grupos maoístas se distinguieron también por su tendencia a la pureza y a lo absoluto, tendencia que en algunos casos guardaba cierta relación con la influencia del catolicismo social o incluso con la retórica falangista con la que habían sido bombardeados en su adoslescencia bastantes antifranquistas jóvenes. Las grandiosas aspiraciones anulaban el sentido de la contingencia. Lo que estos pequeños grupos hacían no podía dejar de tener para ellos una trascendencia histórica.

De esa propensión a lo puro, a lo absoluto, a lo trascendente, del anhelo de un mundo perfecto, salió lo que, en un sentido no muy específico, podemos llamar *extremismo*: un extremismo que crecía en simetría con el extremismo contrario del régimen franquista, como si el uno legitimara al otro. Lo malo es que ese extremismo agrandaba las distancias con las mayorías sociales.

A la hora de sobrevolar los males de aquellas experiencias no puedo dejar de hacer mención a su anacrónico o premoderno carácter comunitarista. No quiero olvidar que en distintas organizaciones maoístas, y ese es el caso de aquella a la que yo pertenecí, el Movimiento Comunista, se vivió una intensa solidaridad, reforzada en respuesta a la represión franquista, un apoyo mutuo y una generosidad dignas de encomio. Hasta el punto de que algunos, todavía años después, guardamos unos gramos de nostalgia de aquel apoyo mutuo. Pero ello no me lleva a ignorar que, junto a todo eso, en organizaciones como aquella había un exagerado control social, una presión ideológica excesiva y una enojosa tendencia a homogenizar los estilos de vida, todo lo cual definía un clima agobiante.

Los grupos maoístas se veían a ellos mismos como organizaciones de combate y como partidos políticos. Pero, de hecho, no eran partidos políticos en el sentido convencional de los regímenes liberales modernos (esos partidos no podían existir bajo el franquismo). El concepto que mejor cuadraba con ellos era el de comunidades de acción y de ideas, en una acepción muy densa: colectividades con una moral y unas creencias compartidas, con unas formas de vida peculiares, cuyos miembros interactuaban fuertemente. Eran mundos colectivos en los que el individuo pesaba poco, en los que cuadraba mal la autonomía individual.

He de referirme, en fin, aunque sea someramente, a los graves defectos de la que fue nuestra cultura respecto a la democracia y a los derechos individuales.

¿De dónde venían los defectos de la cultura democrática juvenil antifranquista?

Primero, y antes que nada, de la propia historia, una historia marcada por la debilidad de las tradiciones democráticas y, en particular, por el estrangulamiento de lo mejor de la tradición liberal bajo el franquismo.

Segundo, de la pulsión revolucionaria y de las referencias a las revoluciones del mundo moderno, las cuales, en la mayor parte de los casos, se concibieron como estados de excepción que empezaron por dejar en suspenso derechos y garantías, para acabar perpetuándose como tales estados de excepción.

Los límites de la cultura democrática de los jóvenes antifranquistas venían, en tercer lugar, de la idea de que el empleo de la violencia es un recurso legítimo para llevar a la práctica los proyectos de transformación social. Si el socialismo era una cosa indiscutiblemente buena que debía ser alcanzada, premisa primera, y si no podía alcanzarse por vía pacífica (como pensábamos), segunda premisa, la conclusión era que resultaba lícito acceder a él por la fuerza. Estábamos persuadidos de que era legítimo servirse de la violencia para conseguir la deseable transformación de la sociedad.

Y cuarto, para no alargarme, la crítica marxista, o más precisamente marxista-leninista, de la democracia liberal, alentó una contraposición desgraciada entre *democracia formal* y *democracia real*, lo que acabó mermando el valor que se daba a las formas jurídicas, como si pudiera haber una democracia real sin formas debidamente democráticas.

Estas concepciones generaron una conciencia con una sustancia democrática auténtica, de la que nacía el combate contra el franquismo, pero que estaba contaminada por componentes no democráticos o antidemocráticos, lo que se podía percibir cuando, al hablar de uno u otro proceso revolucionario, se disculpaban las violaciones de los derechos humanos, o la falta de garantías jurídicas, o los procedimientos de gobierno antidemocráticos, o el régimen de partido único.

Se daba, así, la paradoja de que la lucha por el fin de la dictadura, por las libertades democráticas y por los derechos nacionales, tenía mucha importancia en la actividad que se realizaba pero, al mismo tiempo, se insertaba en una perspectiva en la que esas mismas libertades por las que se luchaba podrían verse negadas en el marco de una hipotética revolución.

Con estas observaciones, sin duda demasiado sumarias, abandonamos Europa y nos trasladamos a América Latina.

América Latina

El contexto histórico de los años sesenta en aquel continente explica que el maoísmo nunca adquiriera allí la envergadura que había alcanzado en Europa.

El 1 de enero de 1959 había triunfado la Revolución cubana, tras un proceso relativamente breve y no muy complejo. Cuba se convirtió pronto en un modelo, que trajo consigo la proliferación de experiencias guerrilleras que trataban de calcar el original, sin prestar la debida atención a las peculiaridades de cada país. El ejemplo cubano actuó antes de que tuviera lugar la Revolución Cultural china y ejerció una notable influencia.

Destacaron entre las experiencias de inspiración cubana o guevarista las venezolanas de las Fuerzas Armadas de Liberación Nacional y del Frente Guerrillero José Leonardo Chirinos, de Douglas Bravo; la colombiana del ELN, de Camilo Torres; las guatemaltecas Fuerzas Armadas Rebeldes; el mexicano Partido de los Pobres, de Lucio Cabañas.

No figura entre estas guerrillas la de los Tupamaros, que tuvo una trayectoria original dentro del conjunto de la lucha armada latinoamericana. Tampoco se puede incluir en el conglomerado castrista o guevarista a la guerrilla más importante y duradera de todas, las FARC colombianas, creación del Partido Comunista de Colombia en los años cincuenta, antes de que comenzara el proceso guerrillero cubano. Asimismo, quedan excluidos de la lista guevarista el ERP argentino, inicialmente bajo influencia trotskista, o los Montoneros, también de Argentina, surgidos del peronismo.

Con todo, sí hubo maoísmo en América Latina.

Al igual que había ocurrido en Europa, una parte de este maoísmo procedía de los partidos comunistas. En este renglón hay que destacar el caso peruano del que hablaré ahora.

En otros casos, se trataba de experiencias más innovadoras, como la de la Organización de Izquierda Revolucionaria-Línea de Masas, de México, algunos de cuyos miembros siguen desempeñando papeles relevantes muchos años después de la disolución del grupo, como quien fue su secretario general, Luis Hernández Navarro, responsable hoy de la sección de opinión del diario *La Jornada*.

Pero, ciertamente, en el variado horizonte del maoísmo latinoamericano, la experiencia de Sendero Luminoso fue la más relevante, la más poderosa y la que llevó más lejos sus excesos.

Sendero Luminoso

Sendero Luminoso fue el fruto de una escisión producida en 1970 en el Partido Comunista de Perú-Patria Roja, el cual a su vez se había escindido del PCP el año anterior.

Durante diez años llevó a cabo una labor aparentemente similar a la de otros grupos de parecido origen. En esa década se dio tanto un pronunciado proceso de fragmentación de la izquierda como variados intentos de reagrupación, sobre todo en la segunda mitad de la década. El maoísmo llegó a ser la corriente más amplia de la extrema izquierda.

Los maoístas de las distintas tendencias coincidían en ver la sociedad peruana como semifeudal; la Unión Soviética, en concordancia con la crítica china, era considerada como *socialimperialista*; y, en términos generales, se orientaban hacia una guerra revolucionaria prolongada que debería progresar partiendo del campo para acabar llegando a las ciudades.

Sendero Luminoso permaneció al margen de las unificaciones en la izquierda, y en mayo de 1980 inició la actividad armada; duró hasta 1992, con la captura por la policía de los principales dirigentes, y quedó formalmente liquidada en 1996 mediante el Acuerdo de Paz concluido por Sendero Luminoso con el Gobierno de Fujimori. No obstante, en los años posteriores ha vuelto a brotar aunque a una escala más reducida. El período álgido de la violencia senderista, que fue también el de su máxima influencia, se extendió desde 1987 hasta 1992, y más especialmente, entre 1991 y 1992.

Como fuerza organizada, la Comisión de la Verdad peruana ha estimado que en 1980 contaba con 520 miembros y al final de la década se acercaba a los 3.000. Su actividad causó alrededor de 25.000 víctimas. Actualmente, en las cárceles hay un millar de senderistas, con condenas de entre 15 y 25 años.

El mundo ideológico de Sendero tomó de Mao ideas tales como la de la inevitabilidad de la violencia para llegar al socialismo; la necesidad de revoluciones culturales tras la toma del poder; el propósito de cambiar la concepción del mundo de la sociedad.

El encargado de ensanchar el caudal ideológico maoísta fue Abimael Guzmán, el denominado *camarada Gonzalo*, quien fue considerado *la cuarta espada del marxismo*. Lo mismo que se había hablado de *pensamiento maozedong*, pasó a hablarse de *pensamiento gonzalo*.

El endiosamiento del líder trajo consigo un estilo cada vez más religioso. Para hacerse una idea de este fenómeno basta con recordar algunas de las frases del *camarada Gonzalo*.

Su escrito titulado "Por la nueva bandera" va encabezado por la no muy original sentencia de «Muchos son los llamados y pocos los escogidos», y sigue con mensajes en el más puro estilo metafórico de Mao Zedong: «El viento se lleva las hojas, pero va quedando el grano». «Dos banderas luchan en el alma: una negra y otra roja». Abimael Guzmán, predicador dualista, llamaba a lavarse el alma, contra las podredumbres individuales y el estiércol abandonado.

No faltaba el paralelo con la figura del diablo: «El enemigo está dentro». En un arrebato entre bíblico y escatológico, exclamaba: «Comencemos a quemar, a desarraigar ese pus, ese veneno; quemarlo es urgente...».

Quienes se oponían al inicio de la actividad armada eran tachados de gentes de poca fe. «Algunos qué poca fe tienen, qué poca caridad, qué poca esperanza».

Con los considerados enemigos de clase, las cosas no se presentaban mucho mejor: «El pueblo se encabrita [contra los reaccionarios], los coge de la garganta, los atenaza, y, necesariamente, los estrangula... lo que quede lo incendiará... y sus cenizas las esparcirá... ». Para acometer tan ardua tarea, invitaba a constituir «las invencibles legiones de hierro».

Una *vanguardia* totalitaria

En los hechos, Sendero Luminoso fue obra de jóvenes relativamente instruidos, por encima de la media nacional, que querían moldear la sociedad en un sentido singular. Según un informe de CINTERFOR (Centro Interamericano de Investigación y Documentación sobre Formación Profesional), Sendero ofreció una identidad política a las víctimas de la descampesinización y de la desindianización. No eran indios sino provincianos mestizos. «… Los indicadores "provinciano" y "mestizo" –continúa el informe– tienen mucha importancia en un país centralista y racista».

Esos jóvenes formaban parte de ese porcentaje que estudiaba secundaria o superior y que entre 1960 y 1980 subió de un 19% a un 76%.

En su formación pesó mucho la expansión de los manuales marxistas chinos y rusos, que invadieron los centros de enseñanza; se habló de un fenómeno de *manualismo*, contribuyendo a cimentar una cultura libresca ajena a la sociedad real.

De lo uno y de lo otro resultó el clima autoritario en el que crecieron los jóvenes senderistas, para los que la sociedad venía a ser una masa de maniobra para la vanguardia. Esta tenía la misión de conducirla y moldearla siguiendo sus propios planes. En la relación entre partido y masas, «el Partido lo decide todo». En 1988, Abimael Guzmán escribía:

> «… A las masas hay que enseñarles con hechos contundentes, para con ello remacharles las ideas… Las masas en el país necesitan la dirección de un Partido Comunista, esperamos, con más teoría y práctica revolucionaria, con más poder, llegar al corazón mismo de la clase y del pueblo y realmente ganarlo».

Así pues, y siguiendo el mencionado informe de CINTERFOR,

> «… Sendero Luminoso aparece, por un lado, como portador de un orden autoritario, que se expande de manera violenta en contraposición y lucha no solo contra el Estado

sino contra esos otros intentos más o menos democráticos que surgían desde la sociedad. Por otro lado, Sendero Luminoso aparece como una reacción antimoderna».

No quiero terminar sin mencionar las críticas que el despliegue de Sendero Luminoso suscitó en la izquierda.

Esas críticas recalcaban que la acción de Sendero servía para provocar la represión. La rechazaban, asimismo, porque no era una *actividad de masas.*

Pero la crítica tenía un punto particularmente débil ya que oponía la violencia real que ejercía Sendero Luminoso a una violencia ideal inexistente. La crítica no rechazaba la violencia como instrumento político sino su oportunidad y su forma.

La violencia de Sendero no era un acto de defensa propia frente a una agresión, ni un medio para acabar con una tiranía, sino el procedimiento escogido deliberadamente para establecer un nuevo régimen político y social.

Y la denuncia del empleo de la violencia para imponer un programa político tanto al Estado como a la sociedad es lo que se echaba en falta en las críticas de los grupos de izquierda. Los partidos que criticaban a Sendero compartían la idea de que «el poder político se conquista mediante la violencia».

En coherencia con estos límites de la crítica de los partidos de izquierda, se veía a los militantes de Sendero como *compañeros equivocados* que formaban parte del campo popular.

Tal percepción se mantuvo hasta 1989, cuando hizo su aparición un nuevo punto de vista, pero no como resultado de una consideración autocrítica en la izquierda sino porque se incrementaron los ataques senderistas y los asesinatos de dirigentes de izquierda, acusados de *revisionistas* o de *traidores al pueblo*.

Después de 1996, el senderismo retrocedió, pero desde 1997 ha ido emergiendo de nuevo, principalmente en los valles cocaleros de Huallaga, Ene y Apurimac, tratando de sacar partido del fracaso de los cultivos alternativos. Su actividad se centra en implantarse en esas zonas, visitar los pueblos y arengar a sus habitantes y, de paso, reclutar a jóvenes y montar un dispositivo financiero, gracias a la economía de la droga. El tiempo dirá si en la sociedad peruana hay lugar para la resurrección del senderismo.

Decía al iniciar mi exposición que quienes, en nuestra juventud, pasamos por la experiencia del maoísmo no solemos sentirnos muy orgullosos de aquel episodio. Espero que mis palabras hayan servido al menos para dar cuenta de la incomodidad de alguien que pasó unos años haciéndose maoísta y otros años más tratando de deshacerse de tan pesado equipaje.

Bibliografía*

AA.VV., *Textos de la nueva izquierda*, Madrid: Castellote, 1976.

AA.VV., *Habermas y la modernidad*, Madrid: Cátedra, 1988.

AA.VV., *Michel Foucault philosophe*, París: Seuil, 1989.

AA.VV., *Ciencia y tecnología*, selección de artículos de la *Monthly Review*, Madrid: Revolución, 1990.

AA.VV., *Los nuevos movimientos sociales*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), 1994.

AA.VV., *Tendencias básicas de nuestra época. Globalización y democracia,* Caracas: Instituto de Estudios Diplomáticos e Internacionales Pedro Gual, 2001.

AA.VV., *Pluralismo jurídico: alcances y complementariedad entre el sistema jurídico ordinario y el de los pueblos indígenas*, La Paz: Fondo Indígena, 2010.

AA.VV., *Modelo de vida de pueblos indígenas*, La Paz: Fondo Indígena, 2010.

ABDEL-MALEK, Anouar, *La pensée politique arabe contemporaine*, París: Seuil, 1970.

ABENDROTH, Wolfgang, *Sociedad democrática y democracia política. Ensayos sobre sociología política*, 1967, traducción de Manuel Sacristán, Barcelona: Grijalbo, 1972.

ADELL ARGILÉS, Ramón, "Los movimientos sociales en los años noventa: Volumen, actores y temas de la movilización", en GRAU, Elena, e IBARRA, Pedro, coordinadores, 2000.

ADLER, Max, *Consejos obreros y revolución*, 1912, México: Grijalbo, 1972.

ADLER-KARLSSON, Gunnar, *Functional Socialism. A Swedish Theory for Democratic Socialization*, Estocolmo: Prisma, 1967.

ADORNO, Theodor W., *The authoritarian personality*, 1950, Nueva York: Harper, 1964.

— *Dialéctica negativa*, 1966, Madrid: Akal, 2005.

— "Sociology and Psychology", *New Left Review*, 46, November-December 1967, y 47, january-february 1968.

— *Teoría estética*, 1970, Madrid: Taurus, 1978.

— *De Vienne à Francfort: la querelle allemande des sciences sociales*, 1969, Bruselas: Complexe, 1979.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max, *Dialéctica de la Ilustración*, 1947, Madrid: Akal, 2007.

ADORNO, Theodor y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona: Grijalbo, 1972.

ÁGUILA, Rafael del, *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Madrid: Taurus, 2000.

— *Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales*, Madrid: Taurus, 2008.

AGULHON, Maurice, *Histoire et politique à gauche. Reflexions et temoignages*, París: Perrin, 2005.

AIBAR RAY, Elena, *Identidad y resistencia cultural en las obras de José María Arguedas*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

AIERBE, Peio, *Lucha armada en Europa*, Donosti: Gakoa, 1989.

* Figuran aquí todas las obras citadas junto con otros textos que, por alguna razón, pueden ser útiles para la reflexión sobre los asuntos tratados en estas páginas.

ALBERICH, Tomás, "La crisis de los movimientos sociales y el asociacionismo de los años noventa", *Documentación Social*, 90, enero-marzo de 1993.
ALBERT, Michael, "Antirracionalismo", *Z magazine*, 1999, traducido al castellano por Mateu Llas. Disponible en la Red.
ALONSO, Luis Enrique, *La crisis de la ciudadanía laboral*, Barcelona: Anthropos, 2007.
— *Controversias sobre el individualismo contemporáneo*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2009.
ALONSO, Martín; PARDO, María, *Una ética para el debate. Condiciones, fondo y formas en el uso de la discusión*, *Cuadernos Bakeaz,* 100, Bilbao, 2010.
ALTHUSSER, Louis, *Pour Marx*, París: Maspero, 1965. En castellano: *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo XXI, 1967.
— *Lenin y la filosofía*, 1969, México: Era, 1970.
— *Elementos de autocrítica*, 1974, Barcelona: Laia, 1975.
ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne, *Para leer el capital*, 1967, México: Siglo XXI, 1969.
ALTVATER, Elmar, "RFA: La societé integrée", *Revue Internationale du Socialisme*, 16-17, noviembre 1966, pp. 410-424.
ÁLVAREZ, Ignasi, *Diversidad cultural y conflicto nacional*, Madrid: Talasa, 1993.
ÁLVAREZ JUNCO, José, "Movimientos sociales en España: del modelo tradicional a la modernidad postfranquista", en AA.VV., *Los nuevos movimientos sociales*, 1994.
— "Todo por el pueblo. El déficit de individualismo en la cultura política española", Madrid: *Claves de Razón Práctica*, 143, junio de 2004.
AMIN, Samir, *La acumulación a escala mundial. Crítica de la teoría del subdesarrollo*, 1970, Buenos Aires-Madrid: Siglo XXI, 1974.
— *El capitalismo en la era de la globalización,* Barcelona: Paidós, 2001.
AMIN, Samir; HOUTART, François, eds., *Globalización de las resistencias. El estado de las luchas 2003*, Barcelona: Icaria/Cáritas, 2003.
AMIS, Martin, *Koba el temible: la risa y los veinte millones*, Barcelona: Anagrama, 2004.
AMORÓS, Celia, coord., *Historia de la teoría feminista*, Madrid: Consejería de Presidencia de la Comunidad de Madrid, Universidad Complutense, 1995.
— *Tiempos de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y modernidad*, Madrid: Cátedra, 1997.
AMSELLE, Jean-Loup, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, París: Flammarion, 2005.
ANDERSON, M. S., *La Europa del siglo XVIII (1713-1789),* 1966, México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
ANDERSON, Perry, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, 1976, Madrid: Siglo XXI, 1979.
— *Las antinomias de Antonio Gramsci*, Barcelona: Fontamara, 1978.
— *Tras las huellas del materialismo histórico*, 1983, Madrid: Siglo XXI, 1986.
— *Los orígenes de la posmodernidad*, 1998, Barcelona: Anagrama, 2000.
— "Renovaciones", *New Left Review* (mayo-junio de 2000), Madrid: Akal, 2000.
— *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*, Madrid: Akal, 2008.
ANGENOT, Marc, *L'utopie collectiviste. Le grand récit socialiste sous la Deuxième Internationale*, París: Presses Universitaires de France, 1993.
ANTÓN, Antonio, coord.., *Trabajo, derechos sociales y globalización*, Madrid: Talasa, 2000.
— Coord., *Rentas básicas y nuevo contrato social*, Madrid: Fundación Sindical de Estudios, Ediciones GPS, 2003.

— *Reestructuración del Estado de bienestar*, Madrid: Talasa, 2009.
— *Resistencias frente a la crisis. De la huelga general del 29-S al movimiento 15-M*, Valencia: Editorial Germania, 2011.
ARGUEDAS, José María, *Formación de la cultura nacional indoamericana*, México: Siglo XXI, 1977.
ARIAS, Gonzalo; THOREAU, Henry D.; TOLSTOI, León, y otros, *La no-violencia, arma política*, Barcelona: Nova Terra, 1976.
ARIAS, Gonzalo, BAUDONNEL, Georges; BESSON, Jean-François, y otros, *¿Defensa armada o defensa popular no-violenta?*, 1975, Barcelona: Orbis, 1982.
ARNOUX, Pierre, Nota sobre Th. Adorno, sin título, www.philomag.com, 14 de noviembre de 2008.
ARON, Raymond, *L'opinion des intellectuels*, 1955, París: Gallimard, 1968.
— *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*, 1969, París: Gallimard, edición de 1970 (versión en castellano: *Los marxismos imaginarios. De Sartre a Althusser*, Caracas: Monte Ávila, 1969).
ARRIGHI, Giovanni, *Adam Smith en Pekín. Orígenes y fundamentos del siglo XX*, Madrid: Akal, 2007.
ASH, William, *Marxismo y moral*, 1964, México: Era, 1969.
BABY, Jean, *La grande controverse sino-soviétique (1956-1966),* París: Grasset, 1966.
BAECHLER, Jean, *Les phénomènes révolutionnaires*, París: Presses Universitaires de France, 1970.
BAHRO, Rudolf, *La alternativa. Contribución a la crítica del socialismo realmente existente*, Barcelona: Materiales, 1979.
BAKUNIN, Mijail, *Estatismo y anarquía*, 1873, Barcelona: Orbis, 1985.
BALIBAR, Etienne, "Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme", en AA.VV., *Michel Foucault…,* 1989.
BALIVO, Michel, "Narciso y la Pacha Mama (Produciendo al hombre cosa)", www.webislam, 3 de mayo de 2009.
BARAN, Paul A., *La economía política del crecimiento*, 1957, México: Fondo de Cultura Económica, 1973 (5ª reimpresión).
BARTHES, Roland, *Mitologías*, 1957, Madrid: Siglo XXI, 1980.
— *El imperio de los signos*, 1970, Barcelona: Mondadori, 1991.
BARTRA, Roger, *Breve diccionario de sociología marxista*, México: Grijalbo, 1973.
BASSO, Lelio, "¿El socialismo está muerto? ¡Viva el socialismo!", *Revue Internationale du Socialisme*, 15, julio de 1966, pp. 255-275.
BAUDRILLARD, Jean, *El sistema de los objetos,* 1968, México: Siglo XXI,1969.
— *Crítica de la economía política del signo*, 1972, México: Siglo XXI, 1989 (8ª ed.).
— *Simulacres et simulation*, París: Galilée, 1981.
— *Moralités postmodernes*, París: Galilée, 1993.
BAYLIN, Bernard, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge (USA): Harvard University Press, 1967.
BAYNAC, Jacques, *La révolution gorbatchevienne*, París: Gallimard, 1988.
BEAUVOIR, Simone, *El segundo sexo*, 1949, Prólogo de Teresa López Pardina, Madrid: Cátedra, 1998.
BECKWITH, Jon, "El movimiento científico radical en los Estados Unidos", 1986, en AA.VV., *Ciencia y tecnología*, 1990.

BEER, Max, *Historia general del socialismo y de las luchas sociales*, Buenos Aires: Siglo XX, 1973.
BELL, Daniel, *Las ciencias sociales desde la Segunda Guerra Mundial*, Madrid: Alianza, 1984.
BELLO, Walden, *Desglobalización. Ideas para una nueva economía mundial*, 2003, Barcelona: Icaria/Intermón Oxfam, 2004.
— "Keynes: ¿Un hombre actual?", www.sinpermiso.info, 2009 A.
— "¿Llegó la hora de poner fin a la globalización?", www.sinpermiso.info, 2009 B.
BELTRÁN, Elena; MAQUIEIRA, Virginia, eds.; Silvina Álvarez, Cristina Sánchez, *Feminismos. Debates teoricos contemporáneos*, Madrid: Alianza: 2008 (2ª reimpresión).
BENHABIB, Sheyla, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Nueva York: Routledge, 1992.
BENHABIB, Sheyla; CORNELL, Drucila, *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia: Alfons el Magnànim, 1990.
BENÍTEZ, Fernando, *Los indios de México. Una antología*, 1989, Madrid: Siglo XXI, 2000.
BENJAMIN, Walter, *Essais 1. 1922-1934*, París: Denoel/Gonthier, 1983.
— *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Incluye *Para una crítica de la violencia*, 1921. *Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 1991.
— *Sens unique*, 1928, París: Maurice Nadeau, 1988.
— *Paris apitale du XIXème siècle. Le livre des passages*, 1927-29 y 1934-40, París: Cerf, 1989.
— *Essais 2. 1935-1940*. Incluye *La obra de arte en la era de su reproducibilidad técnica*, 1936, y las *Tesis de filosofía de la historia*, 1940. París: Denoël/Gonthier, 1983.
BERIAIN, Josetxo, ed., *Modernidad y violencia colectiva*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2004.
BERLIN, Isaiah, *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, 1959, Barcelona: Península, 1992.
— *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, 1979, México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
BERMAN, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, 1982, Madrid: Siglo XXI, 1991 (4ª ed.).
BERTENS, Hans, *The Idea of Postmodern*, Londres: Routledge, 1994.
BEST, Steven; KELLNER, Douglas, *Postmodern Theory*, Nueva York: Guiford Press, 1991.
BETTELHEIM, Charles, *La transición a la economía socialista*, 1968, Barcelona: Fontanella, 1974.
BIARD, Roland, *Dictionnaire de l'extrème gauche de 1945 à nos jours*, París: Belfond, 1978.
BIGO, Pierre, *Marxisme et humanisme*, París: Presses Universitaires de France, 1953.
BILBAO ARIZTIMUÑO, Kepa, *Crónica de una izquierda singular (de ETA-Berri a EMK/MC y a Zutik-Batzarre). Naciones y nacionalismos y otros ensayos (1991-2006)*, edición electrónica, 2006.
BLACKBURN, Robin, ed., *Ideología y ciencias sociales*, Barcelona: Grijalbo, 1977.
BLAKELEY, T. J., *La escolástica soviética*, Madrid: Alianza, 1969.
BLAY Michel. *Les Clôtures de la modernité*, París: Armand Colin, 2007.
BLOCH, Ernst, *El principio esperanza*, Madrid: Aguilar, 1977.
BLOCH, Marc, *Introducción a la historia*, 1949, México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
BOCOCK, Robert, *El consumo*, 1993, Madrid: Talasa, 1995.
Paul BOGHOSSIAN, "What is Relativism?", 2004, philosphy.fas.nyu.edu/docs/10/1153.
— *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*, Madrid: Alianza, 2009.
BOIA, Lucien, *L'Occident. Une interpretation historique*, París: Les Belles Lettres, 2007.

BOLTANSKI, Luc; CHAPIELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, París: Gallimard, 1999.
BONFIL BATALLA, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México: Secretaría de Educación Pública/CIESAS (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social), 1987.
BOSETTI, Giancarlo, compilador, *Izquierda punto cero*, Barcelona: Paidós, 1996.
BOTTOMORE, Tom, *La sociología marxista*, 1975, Madrid: Alianza, 1976.
— *Diccionario del pensamiento marxista*, dirigido por Tom Bottomore, 1983, Madrid: Tecnos, 1984.
BOTTOMORE, Tom; GOODE, Patrick, *Austro-marxism*, selección de textos, Oxford: Clarendon Press, 1978.
BOUDON, Raymond, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, París: Fayard, 1986.
— *Le juste et le vraie. Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, París: Fayard, 1995.
BOURSEILLER, Christophe, *Histoire générale de l'ultragauche*, París: Denoël, 2003.
BOUVERESSE, Jacques, *La Philosophie chez les autophages*, París: Minuit, 1984.
— *Filosofía, mitología y seudociencia*, 1991, Madrid: Síntesis, 2004.
— *Prodiges et vertiges de l'analogie*, París: Raisons d'agir, 1999 (en castellano: *Prodigios y vértigos de la analogía: sobre el abuso de la literatura en el pensamiento*, Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2001).
— *Peut-on ne pas croire? Sur la verité, la croyance et la foi*, Marseille: Agone, 2007.
BOUVERESSE, Renée; QUILLIOT, Roland; PADÍN, Jorge, *Las críticas al psicoanálisis*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
BRAUD, Philippe, *Violences politiques*, París: Seuil, 2004.
BRAVERMAN, Harry, *Trabajo y capital monopolista*, México: Nuestro Tiempo, 1975.
BRÉHIER, Émile, *Histoire de la philosophie. II, XVIIème et XVIIIème siècles*, 1930-38, París: Presses Universitaires de France, 1981 (4ª ed.).
BRIEMBERG, Mordecai, "Rouge et Expert (Ideology and Organisation in Communist China, de Franz Schurman)", *Revue Internationale du Socialisme*, 24, décembre 1967, pp. 866-876.
BROWN, James A.C., *Freud and the Post-Freudians*, 1961, Harmondsworth: Penguin, 1964 (4ª ed.).
BUBER, Martin, *Utopie et socialisme,* 1945, París: Aubier Montaigne, 1977.
BULLOCK, Alan, *La tradición humanista en Occidente*, 1985, Madrid: Alianza, 1989.
BUNGE, Mario, "Speculation: wild and sound", *New Ideas in Psychology*, I, 1983, reproducido en Bunge 2010.
— "Realismo y antirrealismo en las ciencias sociales", Barcelona: *Mientras Tanto*, 61, 1995.
— *La ciencia, su método y filosofía*, Bogotá: Ediciones Nacionales, 1996.
— *Ser, saber, hacer*, Mexico: Paidós, 2002.
— *Las pseudociencias, ¡vaya timo!,* Pamplona: Laetoli, 2010.
BURLEIGH, Michael, *Sangre y rabia. Una historia cultural del terrorismo*, Madrid: Taurus, 2008.
BURNS, Tom, recopilador, *El hombre industrial*, Buenos Aires: Tiempo Nuevo, 1971.
BURUMA, Ian; MARGALIT, Avishai, *Occidentalismo. Breve historia del sentimiento antioccidental*, Barcelona: Península, 2005.
BUTLER, Judith, *Gender trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York-Londres: Fordham University Press, 1990 (en castellano: *Deshacer el género: el feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós, 2008).

— *Contingence, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Londres-Nueva York: Verso, 2000.
CALLINICOS, Alex, *Contra o post-modernismo*, 1989, Santiago de Compostela: Laiovento, 1995.
CALVERT, Peter, *Revolution and Counter-Revolution*, Buckingham: Open University Press, 1990.
CALVEZ, Jean-Yves, *El pensamiento de Carlos Marx,* 1956, Madrid: Taurus, 1966 (5ª ed.).
— *Socialismes et marxismes. Inventaire pour demain*, París: Seuil, 1998.
CAMUS, Albert, *El hombre rebelde*, 1951, Madrid: Alianza, 1982.
CANCILLERÍA BOLIVIANA, *Vivir bien como respuesta a la crisis global*, La Paz: edición electrónica, 2009.
CAREW HUNT, R. N., *Teoría y práctica del comunismo*, México: Diana, 1965.
CASQUETE, Jesús, "Indignación y política de influencia", *El País*, 19 de agosto de 2011.
CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières*, 1932, París: Fayard, 1966.
CASTAÑEDA, Carlos, *Las enseñanzas de Don Juan: La vía yanqui al conocimiento*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
CASTANHEIRA NEVES, A., *A revoluçao e o direito. A situaçao de crise e o sentido do direito no actual proceso revolucionário*, Lisboa: *Revista da Ordem dos Advogados*, Janeiro-Avril de 1975.
CATTANEO, Mario A., *El concepto de revolución en la ciencia del derecho*, 1960, Buenos Aires: Depalma, 1968.
CAUSSA, Martí, "La LCR y la izquierda radical (1966-1975)", *Viento Sur,* 115*,* marzo de 2011.
CAUTE, David, *Las izquierdas europeas desde 1789*, Madrid: Guadarrama, 1965.
CÉSAIRE, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, 1950, Madrid: Akal, 2005.
CHAKRAVORTY SPIVAK, Gayatri, *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una crítica del presente evanescente*, Madrid: Akal, 2010.
CHAMBRE, Henri, *L'évolution du marxisme soviétique*, París: Seuil, 1974.
CHÁVEZ, Daniel; BARRET, Patrick S.; RODRÍGUEZ GARAVITO, César A., directores, *La nueva izquierda en América Latina*, Bogotá: Norma, 2004.
CHESNAIS, Jean-Claude, *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours*, París: Robert Laffont, 1981.
CHESNAUX, Jean, *De la modernité*, París: La Découverte, 1983.
CLUB MERLEAU-PONTY, *La pensée confisquée: Quinze idées reçues qui bloquent le debat*, París: La Découverte, 1997.
COBBAN, Alfred, *Le sens de la Révolution française*, 1964, París: Julliard, 1984.
COHAN, A. S., *Introducción a las teorías de la revolución*, Madrid: Espasa-Calpe, 1977.
COHEN, Alain J., *Marcuse, entre Marx y Freud*, 1974, Madrid: Atenas, 1978.
COHEN, Gerald A., *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, 1978, Madrid: Siglo XXI/Pablo Iglesias, 1986.
COHEN, Robert; ZELNIK, Reginald, eds., *The Free Speech Movements: Reflections on Berkeley in the 1960s*, Berkeley: University of California Press, 2002.
COLAS, Dominique, *Lénine et le léninisme*, París: Presses Universitaires de France, 1987.
COLLETTI, Lucio, *Ideología e società*, Bari: Laterza, 1969.
— *Le déclin du marxisme*, 1980, París: Presses Universitaires de France, 1984.
— *La superación de la ideología*, Madrid: Cátedra, 1982.
COLLIER, John, "The Cultural Revolution in Canton", *New Left Review*, 48, March-April 1968, pp. 63-71.

— "Canton: March-May 1968", *New Left Review*, 50, july-august 1968, pp. 93-104.
COLLINS, Randall, *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, 1998, Barcelona: Hacer, 2005.
COMÍN OLIVERES, Antoni; GERVASONI VILA, Luca (coordinadores), *Democracia económica. Hacia una alternativa al capitalismo*, Barcelona: Icaria, 2009.
COMMONER, Barry, *Science and Survival*, Nueva York: Viking, 1966.
COMPAGNON, Antoine, *Los antimodernos*, Barcelona: Acantilado, 2007.
CONDILLAC, Abbé de (Étienne Bonnot), *Traité des sensations*, 1754, París: Fayard, 1984.
CONNERTON, Paul, *How Societies Remember*, Cambridge (U. K.): Cambridge University Press, 1989.
CONNOR, Steven, *Postmodernist Culture*, Oxford: Basil Blackwell, 1996.
CONTRERAS, Jesús, comp., *Identidad étnica y movimientos indios*, Madrid: Revolución, 1988.
COOPER, David, *Psiquiatría y antipsiquiatría*, Buenos Aires: Locus Hypocampus, 1967.
COORDINADORA ANDINA DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS (CAOI), *Buen vivir/ Vivir bien. La alternativa de los pueblos andinos a la crisis mundial*, Lima: CAOI, 2010.
CORM, Georges, *La cuestión religiosa en el siglo XXI*, Madrid: Taurus, 2007.
— *Europa y el mito de Occidente. La construcción de una historia*, Barcelona: Península, 2010.
COSANDEY, David, *Le secret de l'Occident. Vers une théorie générale du progrês scientifique*, París: Flammarion, 2007.
COTTRET, Bernard, *La Révolution américaine. La quête du bonheur. 1763-1787*, París: Perrin, 2003.
COX, Robert, *Production, power and world order: social forces in the making of history,* Nueva York: Columbia University Press, 1987.
CRANSTON, Maurice, compilador, *La nueva izquierda. Seis ensayos críticos*, México: Diana, 1972.
CRETTIEZ, Xavier, SOMMIER, Isabelle, dirs., *La France rebelle*, París: Michalon, 2002.
CROCE, Benedetto, *La philosophie comme histoire de la liberté. Contre le positivisme*, textes choisis et présentés par Sergio Romano, París: Seuil, 1983.
CUCÓ, Josepa, "Recuperando una memoria en la penumbra. El Movimiento Comunista y las transformaciones de la extrema izquierda española", *Historia y Política*, 20, julio-diciembre de 2008 (pp. 73-96).
DAHRENDORF, Ralph, *El recomienzo de la historia. De la caída del Muro a la Guerra de Irak*, Buenos Aires/Madrid: Katz, 2007.
DALTON, Russell J.; KUECHLER, Manfred (bajo la dirección de), *Los nuevos movimientos sociales*, Valencia: Alfons el Magnànim, 1992.
DARNTON, Robert, *Pour les Lumières. Défense, illustration, méthode*, Burdeos: Presses Universitaires de Bordeaux, 2002.
DAVIS, Angela, *Femmes, race et classe*, 1982, París: Des Femmes, 1983.
— *Blues Legacies and Black Feminism*, Nueva York: Pantheon Books, 1998.
DAVIS HANSON, Victor, *Carnage et culture. Les grandes batailles qui ont fait l'Occident*, París: Flammarion, 2002.
DAY, Richard, *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*, Londres: Pluto Press, 2005.
DEBORD, Guy, *La sociedad del espectáculo*, 1967, Valencia: Pre-Textos, 2000.
— *Commentaires sur la societé du spectacle*, París: NRF-Gallimard, 1992.
DEFRASNE, Jean, *L'antiparlamentarisme en France*, París: Presses Universitaires de France, 1990.

DELANNOI, Gil, *Les années utopiques (1968-1978),* París: La Découverte, 1990.
DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, 1962, Barcelona: Anagrama, 1995.
DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix, *Capitalismo y esquizofrenia. 1. El anti-Edipo*, 1972, Barcelona: Paidós, 2009.
DELLA PORTA, Donatella; DIANI, Mario, *Los movimientos sociales*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas/ Universidad Complutense de Madrid, 2012.
DELPECH, Therèse, *L'ensauvagement. Le retour de la barbarie au XXIème siècle*, París: Grasset, 2005.
DELPHY, Christine, "*Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos*", Barcelona: La Sal-Cuadernos Inacabados, 2-3, 1982.
DELUMEAU, Jean, *Mille ans de Bonheur. Une histoire du paradis*, París: Fayard, 1995.
DELWIT, Pascal, *Où va la social-démocratie européenne?*, Bruxelles: Editions de l'Université Libre de Bruxelles, 2004.
DERRIDA, Jacques, *La escritura y la diferencia*, 1967, Barcelona: Anthropos**,** 1989.
— *De la gramatología*, 1967, Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.
— *La diseminación*, 1972, Madrid: Fundamentos, 1975.
— *Márgenes de la filosofía*, 1972, Madrid: Cátedra, 1989.
— *Posiciones,* 1972, Valencia: Pre-Textos, 1977.
— *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, París: Galilée, 1993 (en castellano: *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Madrid: Trotta, 1998).
— *Mal d'archive. Une impression freudienne*, París: Galilée, 1995.
DIANA, M., *Mujeres guerrilleras. La militancia de los 70 en el testimonio de sus protagonistas femeninas*, Buenos Aires: Planeta, 1997.
DÍAZ DEL CORRAL, Eulogio, *Historia del pensamiento pacifista y no-violento contemporáneo*, Barcelona: Hogar del Libro/Nova Terra, 1987.
DÍAZ-SALAZAR, Rafael, ed., *Justicia global. Las alternativas de los movimientos del Foro de Porto Alegre*, Barcelona: Icaria/Intermón Oxfam, 2002.
DIDEROT, Denis, *Voyage en Holande*, 1773-4, París: Maspero, 1982.
DIÉGUEZ, Manuel de, *Essai sur l'universalité de la France*, París: Albin Michel, 1991.
DIXON, Thomas, *Science and Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
DO ALTO, Hervé, "Un partido campesino en el poder. Una mirada sociológica del MAS boliviano", *Nueva Sociedad*, 234, julio-agosto de 2011.
DO ALTO, Hervé, STEFANONI, Pablo, *La revolución de Evo Morales. De la coca al Palacio,* Buenos Aires: Capital Intelectual, 2006.
DOBB, Maurice, *Argumentos sobre el socialismo*, Madrid: Ciencia Nueva, 1967.
DOMENACH, Jean-Marie, *Enquête sur les idées contemporaines*, París: Seuil, 1981.
DORLIN, Elsa, dir., *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-americain. 1975-2000*, París: L'Harmattan, 2008.
DOSSE, François, *Histoire du structuralisme*, París: La Découverte, 1992.
DREVET, Camille, *Gandhi. Su pensamiento y su acción*, Barcelona: Fontanella, 1962.
DREYFUS, Michel; GROPPO, Bruno; INGERFLOM, Claudio; LEW, Roland; PENNETIER, Claude; PUDAL, Bernard; WOLIKOW, Serge, dirs., *Le siècle des communismes*, París: Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2000.
DROZ, Jacques, dir., *Historia general del socialismo*, Barcelona: Destino, dos volúmenes, 1976 y 1979.
DUBY, Georges, *L'histoire continue*, París: Odile Jacob, 1991.

DUMAS, Alejandro, *Las tumbas de Saint-Denis y otros relatos*, 1849, Madrid: edición de *El País*, 2007.
DUMONT, Fernand, *Les idéologies*, París: Presses Universitaires de France, 1974.
DUNN, John, *Modern Revolutions*, Cambridge (U. K.): Cambridge University Press, 1972.
DUPLÁ, Antonio; VILLANUEVA, Javier, coordinadores, *Con las víctimas del terrorismo*, Donosti: Gakoa, 2009.
DUTSCHKE, Rudi, *Écrits politiques*, Presentación de Gérard SANDOZ, París: Christian Bourgeois Editeur, 1968.
EAGLETON, Terry, *The Illusions of Postmodernism*, Oxford: Basil Blackwell, 1996.
— *Ideología: una introducción*, Barcelona: Paidós, 1997.
— *Después de la teoría*, 2004, Barcelona: Debate, 2005.
EISENSTEIN, Zillah, comp., *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, 1978, México: Siglo XXI, 1980.
ELLIOT, J. H.; MOUSNIER, Roland; RAEFF, Marc; SMIT, J. W.; STONE, Lawrence, recopilación y prólogo de Robert FORSTER y Jack P. GREENE, *Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna*, Madrid: Alianza, 1972.
ELLUL, Jacques, *Trahison de l'Occident,* París: Calman-Levy, 1975.
ENDARA, Sebastián, "El buen vivir, o el retorno al comuni(tari)smo", *Rebelión*, 20 de diciembre de 2011.
ENGELS, Friedrich, *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring ("Anti-Dühring")*, 1878, *Obras de Marx y Engels*, OME, tomo 35, Barcelona: Crítica, 1977.
ESCOBAR, Arturo, "¿'Pachamámicos' contra 'modernicos'?", CLAES, 28 de mayo de 2010, edición electrónica.
EYSENCK, Hans Jürgen, *Decadencia y caída del imperio freudiano*, Barcelona: Nuevo Arte Thor, 1988.
FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, 1952, La Habana: Instituto del Libro, 1968.
— *Les damnés de la terre*, 1961, París: La Découverte, 2002 (en castellano: *Los condenados de la tierra*, México: Fondo de Cultura Económica, 1983, 7ª reimpr.).
FAYE, Emmanuel, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, París: Albin Michel, 2005.
FERGUSON, Margaret; WICKE, Jennifer, eds., *Feminism and Postmodernism*, Durham: Duke University Press, 1994.
FERNÁNDEZ-LLEBREZ, Fernando, "Reflexiones sobre el Movimiento 15 de mayo. 30 días en la calle", www.pensamientocritico.org, 20 de junio de 2011.
FERNGREN, Gary B., ed., *Science and Religion. A Historical Introduction*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2002.
FERRATER MORA, José; COHN, Priscila, *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*, Madrid: Alianza, 1983 (3ª ed.).
FEYERABEND, Paul, *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, 1975, Barcelona: Ariel, 1981.
FLAX, Jane, *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley: University of California Press, 1990.
FLORES GALINDO, Alberto, "Generación del 68: ilusión y realidad", *Márgenes* (Lima), año 1, 1, marzo de 1987.
— *Buscando un inca*, Lima: Horizonte, 1988 (3ª ed.).
FOLKE, Steen; CAMPBELL, John S.; HARVEY, David, *Geografía y teoría revolucionaria*, II, 1972, Barcelona: Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1976.

FORNILLO, Bruno; STEFANONI, Pablo, "Gobiernos latinoamericanos. ¿Una nueva izquierda?", *Clarín*, 12 de enero de 2009.
FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961, París: Gallimard, 1972.
— *Les Mots et les Choses*, París: Gallimard, 1966 (edición en castellano: *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI, 1988, 18ª ed.).
— *L'Archéologie du savoir*, París: Gallimard, 1969.
— *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París: Gallimard, 1975 (en castellano: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid: Siglo XXI, 1992).
— *Hermenéutica del sujeto*, 1981-82, Madrid: La Piqueta, 1994.
— *Résumé des cours, 1970-1982*, París: Julliard, 1989.
FOUGIER, Eddy, *Le Mouvement altermondialiste*, París: *La Documentation Française*, 2004.
FOUREST, Caroline, *La dernière utopie. Menaces sur l'universalisme*, París: Grasset, 2009.
FRAENKEL, Boris, *Pour Wilhelm Reich*; MÜNZER, Thomas, *Sexualité et travail*, París: Maspero, 1968.
FRANKFURT, Harry G., *Sobre la verdad*, Barcelona: Paidós, 2007.
FRASER, Nancy, *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, Bogotá: Siglo del Hombre, 1997.
FREUD, Sigmund, *Obras completas,* dos tomos, Madrid: Biblioteca Nueva, 1948.
FRIEDAN, Betty, *La mística de la feminidad*, 1963, Madrid: Júcar, 1974.
— *La segunda fase*, 1981, Barcelona: Plaza & Janés, 1983.
FROMM, Erich, *Ética y psicoanálisis*, 1947, México: Fondo de Cultura Económica, 1983 (14ª reimpresión).
— *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana*, 1955, México: Fondo de Cultura Económica, 1990 (19ª ed.).
— *El arte de amar*, 1956, Barcelona: Paidós, 2000.
— *Marx y su concepto del hombre*, 1961, México: Fondo de Cultura Económica, 1978 (7ª reimpresión).
— "La aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx", 1966 A, en FROMM, Erich; MARCUSE, Herbert; CERRONI, Lucio; SCHAFF, Adam, y otros, pp. 249-266.
— "Conciencia y sociedad industrial", 1966 B, en FROMM, Erich; HOROWITZ, Irving Louis; MARCUSE, Herbert; GORZ, André; FLORES OLEA, Víctor, *La sociedad industrial contemporánea*, México: Siglo XXI, 1977 (10ª ed.).
— *Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud*, 1979, México: Siglo XXI, 1983 (4ª ed.).
— *La condición humana actual*, Barcelona: Paidós, 1991 (6ª reimpresión).
FROMM, Erich; MARCUSE, Herbert; CERRONI, Umberto; SCHAFF, Adam, y otros, *Humanismo socialista*, Buenos Aires: Paidós, 1966.
FROMM, Erich; HOROWITZ, Irving Louis; MARCUSE, Herbert; GORZ, André; FLORES OLEA, Víctor, *La sociedad industrial contemporánea*, México: Siglo XXI, 1977 (10ª ed.).
FUNES RIVAS, María Jesús; ADELL ARGILÉS, Ramón, eds., *Movimientos sociales: cambio social y participación*, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), 2003.
FUNES RIVAS, María Jesús (ed.), *A propósito de Tilly. Conflicto, poder y acción colectiva*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2011.
GABRIEL, Gabriel; LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto (coordinadores). *Autonomías indígenas en América Latina. Nuevas formas de convivencia política*, México: UAM-Plaza y Valdés, 2008.
GALBRAITH, John Kenneth, *La sociedad opulenta*, 1958, Barcelona: Ariel, 1984.
— *American Capitalism*, Boston: Houghton Mifflin, 1966.

— *El nuevo Estado industrial*, 1967, Barcelona: Ariel, 1970 (4ª ed.).
GANDHI, Mahatma, *El camino del socialismo*, Buenos Aires: La Pléyade, 1977.
GARCÍA LINERA, Álvaro, *Estado multinacional*, La Paz: Malatesta, 2005.
GARDNER, Martin, *Los porqués de un escriba filósofo*, 1983, Barcelona: Tusquets, 2001 (2ª ed.).
— *The New Age*, Nueva York: Prometheus Books, 1991.
— *¿Tenían ombligo Adán y Eva?,* Madrid: Debate, 2001.
GAUCHET, Marcel, *La Révolution des droits de l'Homme*, París: Gallimard, 1989.
GELLNER, Ernest, *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Barcelona: Gedisa, 1989.
— *Posmodernismo, razón y religión*, 1992, Barcelona: Paidós, 1994.
GERAS, Norman, *Discourses of Extremity. Radical Ethics and Post-marxist Extravagances*, Londres: Verso, 1990.
GEYMONAT, Ludovico, *Límites actuales de la filosofía de la ciencia*, Barcelona: Gedisa, 1993.
GINER, Salvador, *Historia del pensamiento social*, Barcelona: Ariel, 1990 (7ª ed.).
GINZBURG, Carlo, *Rapports de force. Histoire, rhétorique, preuve*, París: Seuil, 2003.
GIRARDET, Raoul, *Mythes et mythologies politiques*, París: Seuil, 1986.
GOFFMAN, Ken, *La contracultura a través de los tiempos. De Abraham al acid-house*, Barcelona: Anagrama, 2005.
GONZÁLEZ CALLEJA, Eduardo, *La violencia en la política*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.
GONZALEZ VICÉN, Felipe, *Teoría de la revolución. Sistema e historia*, 1932, Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas, 2010.
GODELIER, Maurice, *Racionalidad e irracionalidad en la economía*, 1966, México: Siglo XXI, 1967.
— *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*, 1970, Barcelona: Laia, 1977 (3ª ed.).
— *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, París: Maspero, 1973.
— *Un domaine contesté: l'anthropologie économique*, París: Mouton, 1974.
— *L'idéel et le materiel. Pensée, économies, societés*, París: Fayard, 1984.
GOLDACRE, Ben, *Mala ciencia. Distinguir lo verdadero de lo falso*, Barcelona: Paidós, 2011.
GOLDMANN, Lucien, *Marxisme et sciences humaines*, 1958, París: Gallimard, 1970.
— *Por una sociología de la novela*, 1964, Madrid: Ciencia Nueva, 1967.
GÓMEZ ISA, Felipe; ARDANAZ IRIARTE, Susana, eds., *La plasmación política de la diversidad. Autonomía y participación política indígena en América Latina*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2011.
GÓMEZ PÉREZ, Rafael, *Adam Schaff: el marxismo y el individuo*, Madrid: Editorial Magisterio Español, S. A., 1981.
GONZALEZ CASANOVA, Pablo (coordinador), *Historia política de los campesinos latinoamericanos*, México: 4 tomos, Siglo XXI/Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, 1998.
GORZ, André, *Historia y enajenación* (título de la obra original en francés: *La morale de l'histoire*,1959), México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
— *Stratégie ouvrière et néocapitalisme,* París: Seuil, 1964.
— *Le socialisme difficile,* París: Seuil, 1967.
— *Adieux au proletariat. Au-delà du socialisme*, París: Galilée, 1980.
GOULDNER, Alvin W., *Los dos marxismos*, 1980, Madrid: Alianza, 1983.
GRAHAM, Loren R., *Ciencia y filosofía en la Unión Soviética*, 1972, Madrid: Siglo XXI, 1976.
— *Science and the Soviet Social Order*, Cambridge (USA): Harvard University Press, 1990.

GRAMSCI, Antonio, *Cartas de la cárcel*, Buenos Aires: Lautaro, 1958.
— *Antología*, Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, México: Siglo XXI, 1970.
GRANT, Edward, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages. Their Religious, Institutional and Intellectual Contexts*, Cambridge (U.K.): Cambridge University Press, 1996.
GRAU, Elena; IBARRA, Pedro, *Anuario Movimientos Sociales. Una mirada sobre la Red*, Barcelona/Donosti: Icaria/Gakoa, 2000.
GREEN, David, *The New Conservatism. The Counterrevolution in Political, Economic and Social Thought*, Nueva York: Saint Martin Press, 1987.
GREEN STÓCEL, Abadio, "La educación desde la Madre Tierra: un compromiso con la humanidad", en GÓMEZ ISA, Felipe, y ARDANAZ IRIARTE, Susana, 2011.
GRENIER, Jean, *Essai sur l'esprit d'ortthodoxie*, 1938, París: Gallimard, 1967.
GRIMAL, Henri, *Historia de las descolonizaciones del siglo XX*, Madrid: Iepala, 1989.
GRUPPI, Luciano, "El concepto de hegemonía en Antonio Gramsci", 1974, en AA.VV., *Revolución y democracia en Gramsci*, Barcelona: Fontamara, 1976.
GUDYNAS, Eduardo, "Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo", ALAI, *América Latina en movimiento*, 462, Separata: Destaques del FSM 2011, febrero de 2011.
GUEVARA, Ernesto, Che, *La guerra de guerrillas*, La Habana: editado por el MINFAR, sin fecha.
— *El socialismo y el hombre en Cuba*, Buenos Aires: Síntesis, 1965.
— *Pasajes de la guerra revolucionaria*, México: Era, 1969.
— *Obras Escogidas*, Madrid: Fundamentos, 1976.
GUNDER FRANK, André, *La crisis mundial*, 1978, Barcelona: Bruguera, dos volúmenes, 1979 y 1980.
GUTIÉRREZ, Raquel; ESCÁRZAGA, Fabiola, compiladoras, *Una lucha dentro de la lucha. La experiencia de las mujeres de los pueblos indígenas*, México: Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos, 2006.
HABERMAS, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, 1967, Madrid: Tecnos, 2009.
— *La technique et la science comme idéologie*, 1968 A, París: Gallimard, 1973.
— *Conocimiento e interés*, 1968 B, Madrid: Taurus, 1982.
— *La teoría de la acción comunicativa*, 1981, dos volúmenes, Madrid: Taurus, 1987.
— *El discurso filosófico de la Modernidad*, 1985, Madrid: Taurus, 1989.
— *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid: Tecnos, 1991.
— *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid: Taurus, 2002.
HABERMAS, Jürgen, y otros, *Conversaciones con Herbert Marcuse*, 1978, Barcelona: Gedisa, 1980.
HALL, Rodney Bruce, *National Colective Identity,* Nueva York: Columbia University Press, 1999.
HAMON, Léo, dir., *Nuevos comportamientos políticos de la clase obrera*, Madrid: Castellote, 1976.
HAMPSON, Norman, *Histoire de la pensée européenne. 4. Le Siècle des Lumières*, París: Seuil, 1972.
HANNAM, James, *God's Philosophers: How the Medieval World Laid the Foundations of Modern Science*, Londres: Icon Books, 2009.
HARNECKER, Marta, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, 1969, Managua: Vanguardia, 1987.
HARVEY, David, *The Condition of Posmodernity: an Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Basil Blackwell, 1989.

HAUPT, Georges, *El historiador y el movimiento social*, Madrid: Siglo XXI, 1986.
HEATH, Joseph; POTTER, Andrew, *Rebelarse vende*, Madrid: Taurus, 2005.
HEDLEY BROOKE, John, *Science and Religion. Some Historical Perspectives*, Cambridge (U. K.): Cambridge University Press, 1991.
HEER, Friedrich, *Europa, madre de las revoluciones*, 1964, Madrid: Alianza, dos volúmenes, 1980.
HEKMAN, Susan J., *Gender and Knowledge*. *Elements of a Postmodern Feminism*, Oxford: Polity Press, 1990.
HELLER, Agnes; FEHER, Ferenc, *Anatomía de la izquierda occidental*, Barcelona: Península, 1985.
HESSEL, Stéphane, *¡Indignaos! Un alegato contra la indiferencia y a favor de la insurrección pacífica*, prologado por José Luis SAMPEDRO, Barcelona: Destino, 2011.
HILL, Christopher, *Los orígenes intelectuales de la revolución inglesa*, 1965, Barcelona: Crítica, 1980.
— El mundo trastornado. *El ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVII*, 1972, Madrid: Siglo XXI, 1983.
HOBSBAWM, Eric, *Las revoluciones burguesas*, 1964, Barcelona: Guadarrama, 1982 (9ª ed.).
— *Trabajadores. Estudios de historia de la clase obrera*, 1964, Barcelona: Crítica, 1979.
— *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos*, 1973, Barcelona: Ariel, 1978.
— *La era del capitalismo*, 1975, Madrid: Labor, 1977.
— *Historia del siglo XX. 1914-1991*, Barcelona: Crítica, 1995.
— *Años interesantes. Una vida en el siglo XX*, 2002, Barcelona: Crítica, 2006.
— *Guerra y paz en el siglo XXI*, 2006, Madrid: *Público*, 2009.
HOCQUENGHEM, Guy, *El deseo homosexual*, 1972, Barcelona: Melusina, 2009.
HODGES, Donald C., *La revolución latinoamericana. Política y estrategia desde el apro-marxismo hasta el guevarismo*, México: Editoral V Siglos, 1976.
HORNEY, Karen, *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, Buenos Aires: Paidós, 1958 (4ª ed.).
HOWLETT, Marc-Vincent, *L'homme qui croyait en l'homme. Jean-Jacques Rousseau*, París: Gallimard, 1989.
IBARRA, Pedro; TEJERINA, Benjamín, eds., *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, Madrid: Trotta, 1998.
ILLICH, Iván, *La convivencialidad*, Barcelona: Barral, 1978.
INGLEHART, Ronald, *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), 1991.
INGLEHART, Ronald; WELZEL, Christian, *Modernización, cambio cultural y democracia: la secuencia del desarrollo humano*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), 2006.
INGLIS, Fred, *Raymond Williams*, Londres: Routledge, 1995.
INNERARITY, Daniel, "La política después de la indignación", *Claves de Razón Práctica*, 218, diciembre de 2011.
INTERNACIONAL COMUNISTA, "Tesis sobre la lucha contra la guerra imperialista y la tarea de los comunistas", 1928, *VI Congreso de la Internacional Comunista*, primera parte, México: Pasado y Presente, 1977.
IRIGARAY, Luce, *Espéculo de la otra mujer*, 1974, Madrid: Akal, 2007.
JACQUART, Danielle, *L'épopée de la science arabe*, París: Gallimard, 2005.

JAMESON, Fredric, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, 1984, Barcelona: Paidós, 1991.
JAY GOULD, Stephen, *Acabo de llegar*, Barcelona: Crítica, 2003.
JEREZ, Ariel; SAMPEDRO, Víctor; LÓPEZ REY, José A., *Del 0'7% a la desobediencia civil. Política e información del movimiento y las ONG de Desarrollo (1994-2000)*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), 2008.
JIMÉNEZ SÁNCHEZ, Manuel, *El impacto político de los movimientos sociales. Un estudio de la protesta ambiental en España*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), 2005.
JOHNSTON, William M., *El genio austrohúngaro. Historia social e intelectual (1848-1938),* 1972, Oviedo: KRK Ediciones, 2009.
JOURDAN, Annie, *La Révolution batave entre la France et l'Amérique (1795-1806),* Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009.
JUDT, Tony, *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*, Madrid: Taurus, 2006.
— *Sobre el olvidado siglo XX*, Madrid: Taurus, 2008.
— *Algo va mal*, Madrid: Taurus, 2010.
JULIÀ, Santos, coord., *La violencia política en la España del siglo XX*, Madrid: Taurus, 2000.
KADER, Bichara, "L'imaginaire collectif occidental sur l'Orient", sin fecha, edición electrónica.
KAMENKA, Eugene, *Los fundamentos éticos del marxismo*, 1962, Buenos Aires: Paidós, 1972.
KAUTSKY, Karl, *Le Programme d'Erfurt*, en *Histoire du marxisme contemporain*, 1891, París: Instituto Feltrinelli/UGC, t. I, 1976.
— *Ética y concepción materialista de la historia*, 1906, Córdoba (Argentina): Cuadernos de Pasado y presente, 1975.
KAYE, Harvey J., *Los historiadores marxistas británicos*, 1984, Edición y presentación de Julián CASANOVA, Zaragoza: Prensas Universitarias, 1989.
KEANE, John, "El largo siglo de la violencia", Valencia: *Debats*, 61, 1997.
KELSEN, Hans, *Socialismo y Estado*, 1923, México: Siglo XXI, 1982.
KINTZLER, Catherine, *Condorcet. L'instruction publique et la naissance du citoyen*, París: Folio, 1987.
KNOX, Paul; TAYLOR, Peter (eds.), *World cities in a world system,* Cambridge (U. K.): Cambridge University Press, 1995.
KOLAKOVSKI, Leszek, *El hombre sin alternativa*, 1956-59, Madrid: Alianza, 1970.
KOLKO, Gabriel, *Vietnam. Anatomy of a war. 1940-1975*, Londres-Sidney: Unwin Paperbacks, 1985.
KONSTANTINOV, F. V., redactor general, y otros, *El materialismo histórico*, 1951, México: Grijalbo, 1963 (8ª reimpr.).
KOSSOK, Manfred; SOBOUL, Albert; BRENDLER, Gerhard; KÜBLER, Jürgen; ZEUSKE, Max; KÜTTLER, Wolfgang, *Las revoluciones burguesas*, 1974, Barcelona: Crítica, 1983.
KRIEGEL, Annie, *Las Internacionales Obreras (1864-1943),* Barcelona: Orbis, 1986.
KRISTAL, Efraín, *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú (1848-1930)*, Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1991.
KROPOTKIN, Pedro, *Paroles d'un révolté*, 1880-82, París: Flammarion, 1978.
KRUIJT, Dirk, *Guerrillas. Guerra y paz en Centroamérica*, Barcelona: Icaria, 2009.
KUMAR, Krishan, ed., *Revolution: The Theory and Practice of a European Idea*, Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1971.
— *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford: Basil Blackwell, 1987.
KURTZ, Paul, *Skepticism and Humanism: the New Paradigm*, New Jersey: Transaction Publishers, 2001.

KYMLICKA, Will, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford: Clarendon Press, 1990.
LABICA, Georges, "Maximilien Robespierre: la cause du peuple", *Actuel Marx*, 8, deuxième semestre, 1990.
LACAN, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan. Libro XVII. El reverso del psicoanálisis, 1969-70*, Barcelona: Paidós, 1992.
LACASTA ZABALZA, José Ignacio, *Georges Sorel en su tiempo (1847-1922). El conductor de herejías*, Madrid: Talasa, 1994.
LAING, Ronald D., *El yo y los otros*, 1961, México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
LAMBERT, Renaud, "Des droits pour la Terre? Le spectre du pachamamisme", *Le Monde Diplomatique*, février 2011.
LANDAUER, Gustav, *La revolución*, Barcelona: Tusquets, 1977.
LANDER, Edgardo, ed., *Colonialidad del saber y eurocentrismo*, Buenos Aires: UNESCO-CLACSO, 2000.
LARUELLE, François, *Les philosophies de la différence*, París: Presses Universitaires de France, 1986.
LASH, Scott, *Sociology of Postmodernism*, Londres: Routledge, 1990.
LATOUCHE, Serge, *L'occidentalisation du monde*, París: La Découverte, 1992.
LAURENT, Alain, *Histoire de l'individualisme*, París: Presses Universitaires de France, 1993.
LAZARUS, Neil, dir., *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, París: Ámsterdam, 2006.
LECHTE, John, *50 pensadores contemporáneos esenciales. Del estructuralismo al posthumanismo*, 1994, Madrid: Cátedra, 2010 (5ª ed.).
LE DOEUFF, Michèlle, *Le sexe du savoir*, París: Aubier, 1998.
LEE BOGGS, James and Grace, *Revolution and Evolution in the Twentieth Century*, Londres/Nueva York: Monthly Review Press, 1975.
LEFEBVRE, Henri, *Le Droit à la ville*, París: Anthropos, 1968.
— *La révolution urbaine* París: Gallimard, 1970 (en castellano: *La Revolución Urbana*; Madrid: Alianza Editorial, 1972).
— *Introduction a la modernité*, París: Ed. de Minuit, 1962.
LENK, Kurt, *Teorías de la revolución*, Barcelona: Anagrama, 1978.
— *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*, 1971, Buenos Aires: Amorrortu, 1982 (1ª reimpresión).
LÉVI-STRAUSS, Claude, *Las estructuras elementales del parentesco*, 1949, Barcelona: Paidós, 1991.
— *Tristes trópicos*, 1955, Barcelona: Paidós, 2006.
— *El pensamiento salvaje*, 1962, México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
— *Anthropologie structurale*, París: Plon, 1958 (en castellano: *Antropología estructural*, Barcelona: Paidós, 1995).
— *Raza y cultura*, Madrid: Cátedra, 1993.
LEW, Roland, *L'intellectuel, l'État et la révolution. Essais sur le communisme chinois et le socialisme réel*, París: L'Homme et la Société/L'Harmattan, 1997.
LEWIN, Moshe, *La grande mutation sovietique*, París: La Découverte, 1989.
LEWONTIN, Richard, *El sueño del genoma humano y otras ilusiones*, Barcelona: Paidós, 2001.
LEWONTIN, Richard; ROSE, Steven P.; KAMIN, Leon J., *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, 1984, Barcelona: Crítica, 2003.
LICHTHEIM, George, *Breve historia del socialismo*, Madrid: Alianza, 1979 (3ª ed.).

LINDBERG, David C., ed., *Science in the Middle Ages*, Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
— *The Beginnings of Western Science*, Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
LINDBERG, David C.; NUMBERS, Ronald L., eds., *God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Berkeley/Los Ángeles: University of California Press, 1986.
LIPSET, Seymour; WOLIN, Sheldon S., eds., *The Berkeley Student Revolt: Facts and Interpretations*, Garden City: Anchor Books, 1965.
LIZCANO, Emmanuel, *Metáforas que nos piensan*, Madrid: Bajo Cero/Traficantes de Sueños, 2006.
LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto, *Antropología, etnomarxismo y compromiso social de los antropólogos*, México: Ocean Sur, 2010.
LÖWY, Michael, *Redemption et utopie*, París: Presses Universitaires de France, 1988.
LUKÁCS, Georg, *Historia y conciencia de clase*, 1923, traducción de Manuel Sacristán, México: Grijalbo, 1969.
— *El asalto a la razón*, 1953, Barcelona: Grijalbo, 1968.
LUTTWAK, Edward, *Turbocapitalismo: quiénes ganan y quiénes pierden en la globalización*, Barcelona: Crítica, 2000.
LYON, David, *Postmodernidad*, 1994, Madrid: Alianza, 1996.
LYOTARD, Jean-François, 1973, *A partir de Marx y Freud,* Madrid: Fundamentos, 1975.
— *La condición posmoderna*, 1979, Madrid: Cátedra, 1989 (4ª ed.).
— "Règles et Paradoxes", 1981, *Babylone*, 1, 10/18, 1983.
— *La diferencia*, 1983, Barcelona: Gedisa, 1988.
— *La condición posmoderna explicada a los niños*, 1986, Barcelona: Gedisa, 1994 (3ª ed.).
— *L'inhumain. Causeries sur le temps*, París: Galilée, 1988.
MACHEREY, Pierre, *Pour une théorie de la production litteraire*, París: Maspero, 1966.
MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, 1984, Barcelona: Crítica, 1987.
MAFFESOLI, Michel, *La violence totalitaire. Essai d'anthropologie politique*, París: Presses Universitaires de France, 1978.
MAGDOFF, Harry, *L'imperialisme de l'époque coloniale à nos jours*, 1969, París: Maspero, 1979.
MAGRI, Lucio; ROSSANDA, Rossana; CLAUDÍN, Fernando; QUIJANO, Aníbal, *Movimiento obrero y acción política*, México: Era, 1975.
MAINFROY, Claude, *Révolution française. Écrits de Marx y Engels*, París: Messidor/Éd. Sociales, 1985.
MALAMUD, Carlos, *Populismos latinoamericanos. Los tópicos de ayer, de hoy y de siempre*, Oviedo: Nobel, 2010.
MALDONADO BARAHONA, Teresa, "Ciencia, religión y feminismo", *Isegoría*, 45, julio-diciembre, 2011.
MALLET, Serge, *La nouvelle classe ouvrière,* París: Seuil, 1963 (en castellano: *La nueva condición obrera*, Madrid: Tecnos, 1969).
MANDEL, Ernest, *Tratado de economía marxista*, 1962, México: Era, 1969.
MANDROU, Robert, *Histoire de la pensée européenne. 3. Des humanistes aux hommes de science. XVIème et XVIIême siècles*, París: Seuil, 1973.
MANENT, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme: dix leçons*, París: Calman-Lévy, 1987.
MANNHEIM, Karl, *El hombre y la sociedad en época de crisis*, 1934, Buenos Aires: Leviatán, 1984.

— *Ideología y utopía*, 1936, México: Fondo de Cultura Económica, 1987 (2ª ed.).
— *Diagnóstico de nuestro tiempo*, 1943, México: Fondo de Cultura Económica, 1961 (4ª ed.).
MANUEL, Frank y Fritzie P., *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, Madrid: Taurus, 1981.
MANUEL, Frank E., comp., *Utopías y pensamiento utópico*, 1966, Madrid: Espasa-Calpe, 1982.
MAO ZEDONG, *Problemas de la guerra y de la estrategia*, 6 de noviembre de 1938, *Obras Escogidas de Mao Tsetung*, t. II, Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1968.
— "Sobre diez grandes relaciones", 25 de abril de 1956 A, *Obras Escogidas de Mao Tsetung*, t. V, Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1977.
— "Fortalecer la unidad del Partido, continuar sus tradiciones", 30 de agosto de 1956 B, *Obras Escogidas de Mao Tsetung*, t. V, Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1977.
— "¿De dónde provienen las ideas correctas?", 1963, en *Cinco tesis filosóficas de Mao Tsetung*, Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1971.
MAQUIEIRA, Virginia, ed., *Mujeres, globalización y derechos humanos*, Madrid: Cátedra/ Universitat de València/Instituto de la Mujer, 2006
MARCUSE, Herbert, *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, 1932, París: Minuit, 1972.
— *Razón y revolución*, 1941, Madrid: Alianza, 1983 (7ª ed.).
— *Eros y civilización*, 1955, México: Joaquín Mortz, 1965.
— "El marxismo soviético", 1963, Madrid: *Revista de Occidente*, 1967.
— *El hombre unidimensional*, 1964, Barcelona: Seix Barral, 1969.
— *El fin de la utopía*, 1967, Barcelona: Ariel, 1968.
— *La agresividad en la sociedad industrial avanzada y otros ensayos*, 1968, Madrid: Alianza, 1984 (5ª ed.).
MARIÁTEGUI, José Carlos, *Invitación a la vida heroica*, selección de textos y presentación de A. FLORES GALINDO y de R. PORTOCARRERO, presentación de J. MARIÁTEGUI CHIAPPE, Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989.
MARKEZ ALONSO, Iñaki; FERNÁNDEZ LIRIA, Alberto; PÉREZ-SALES, Pau, coordinadores, *Violencia y salud mental. Salud mental y violencias institucional, estructural, social y colectiva*, Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2009.
MARTÍN ÁLVAREZ, Alberto, "Desafiando la hegemonía neoliberal: ideologías de cambio radical en la Centroamérica de postguerra", *Historia Actual Online*, 25, primavera de 2011.
MARUANI, Margaret, dir., *Femmes, genre et societés*, París: La Découverte, 2005.
MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, *La ideología alemana*, 1845-6, Barcelona: L'Eina, 1988.
MASSET, Pierre, *El pensamiento de Marcuse*, 1969, Buenos Aires: Amorrortu, 1972.
MATARD-BONUCCI, Marie-Anne; MILZA, Pierre, *L'homme nouveau dans l'Europe fasciste (1922-1945)*, París: Fayard, 2004.
MAYER, Arno J., *Les furies. Violence, vengeance, terreur aux temps de la Révolution française et de la Révolution russe*, París: Fayard, 2002.
MAZORCO, Graciela, "El vivir bien: ¿paradigma ancestral o aymaracentrismo?", bolpress, 18 de abril de 2011.
McADAM, Doug; McCARTHY, John D., ZALD, Mayer N., *Movimientos sociales, perspectivas comparadas: oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales,* Madrid: Akal, 1999.
McCARTHY, Thomas, "Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea", *La Balsa de Medusa*, 21, 1992, pp. 26-33.

McGRATH, Alister, *Science and Religion: A New Introduction,* Chichester: John Wiley and Sons, 2009.
MEAD EARLE, Edward, *Les maîtres de la strategie*, 1943, París: Berger-Levrault, 1980.
MEDAWAR, Peter B., *Los límites de la ciencia*, 1984, Mexico: Fondo de Cultura económica, 1988.
MELLA MÁRQUEZ, Manuel, comp., *La izquierda europea. Análisis de la crisis de las ideologías de izquierda*, Barcelona: Teide, 1985.
MELOTTI, Umberto, *Revolución y sociedad*, 1965, México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
MEMMI, Albert, *Portrait du colonisé*, 1957, París: Payot, 1973.
— *L'homme dominé*, París: Gallimard, 1968.
— *Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres*, París: Gallimard, 2004.
MERINO, Francisco Javier, "El espejismo revolucionario: la izquierda radical ante ETA", Bilbao: *Cuadernos Bakeaz*, 94, 2009.
— "La izquierda radical ante ETA. ¿El ultimo espejismo revolucionario de Occidente?", Bilbao: *Bakeaz*, 2011.
MICHAUD, Yves, *Violence et politique*, París: Gallimard, 1978.
MILIBAND, Ralph, *El Estado en la sociedad capitalista*, 1969, Madrid: Siglo XXI, 1977.
— *Marxismo y política*, Madrid: Siglo XXI, 1978.
MILLET, Kate, *Sexual Politics,* Nueva York: Doubleday, 1970.
MIRES, Fernando, *Crítica de la razón científica*, Caracas: Nueva Sociedad, 2002.
MISSAC, Pierre, *Walter Benjamin. De un siglo a otro*, Barcelona: Gedisa, 1988.
MOÏSSI, Dominique, dir., *Crises et guerres au XXème siècle: analogies et differences*, París: Institut Français des Relations Internationales, 1981.
MONASTERIOS, Karin; STEFANONI, Pablo; ALTO, Hervé do, comps., *Reinventando la nación en Bolivia. Movimientos sociales, Estado y poscolonialidad*, La Paz: CLACSO/Plural, 2007.
MONGIN, Olivier, *L'après 1989. Les nouveaux langages du politique*, París: Hachette, 1998.
MONSIVAIS, Carlos, *Entrada libre. Crónicas de la sociedad que se organiza*, México: Era, 1987.
— "De los intelectuales en América Latina", *América Latina Hoy*, 47, 2007.
— *Los ídolos a nado. Una antología global*, Selección y prólogo de Jordi Soler, Barcelona: Debate, 2011.
MONTEBOURG, Arnaud, *Votez pour la démondialisation*, París: Flammarion, 2011 (en castellano: *¡Votad la desglobalización!,* Barcelona: Paidós, 2011).
MONTERO, José Ramón; FONT, Joan; TORCAL, Mariano, *Ciudadanos, asociaciones y participación en España*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), 2006.
MOORE, Barrington, *Les origines sociales de la dictature et de la démocratie*, 1967, París: La Découverte/Maspero, 1983.
MORALES, Evo, *La tierra no nos pertenece, nosotros pertenecemos a la tierra*, La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores, 2010.
MORENO, Florentina, *Hombre y sociedad en el pensamiento de Fromm*, México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
MORIN, Edgar, *Introduction à la pensée complexe*, París: ESF, 1990.
MORVILLO, Nancy, *Science and Religion. Understanding the Issues*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.
MULLER, Jean-Marie, *Estrategia de la acción no-violenta*, Barcelona: Hogar del Libro/Nova Terra, 1980.
— *Simone Weil. L'exigence de la non-violence*, París: Desclée de Brouwer, 1995.

MÜNSTER, Arno, *Ernst Bloch: messianisme et utopie*, París: Presses Universitaires de France, 1989.
NACOS, Brigitte L., *Terrorism and the Media. From the Iran Hostage Crisis to the World Trade Center Bombing*, Nueva York: Columbia University Press, 1994.
NAHOUN-GRAPPE, Véronique, *Du rêve de vengeanze à la haine politique*, París: Buchet-Chastel, 2003.
NATANSON, José, *La nueva izquierda. Triunfos y derrotas de los gobiernos de Argentina, Brasil, Bolivia, Venezuela, Chile, Uruguay y Ecuador*, Buenos Aires: Debate, 2008.
NAVARRO, Vicenç; TORRES LÓPEZ, Juan; GARZÓN ESPINOSA, Alberto, *Hay alternativas. Propuestas para crear empleo y bienestar social en España*, Ediciones Sequitur/ATTAC España (edición electrónica), 2011.
NEAL, Arthur G., *National Trauma and Collective Memory. Major Events in the American Century*, Nueva York: Sharpe, 1998.
NEEDAM, Joseph, *Ciencia, religión y socialismo*, Barcelona: Crítica, 1978.
NEUBERG, Alfred, *L'insurrection armée*, 1928, París: Maspero, 1970.
NEUSÜSS, Arnhelm, ed., *Utopía*, 1968, Barcelona: Barral, 1971.
NEVEU, Erik, *Sociología de los movimientos sociales*, Quito: Abya Yala, 2000.
NICHOLSON, Linda J., *Feminism/Postmodernism*, Londres: Routledge, 1990.
NIETZSCHE, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, 1886, en 1962.
— *La voluntad de dominio*, 1887, en 1962.
— *Ecce Homo*, 1888, en 1962.
— *Obras completas*, Buenos Aires: Aguilar, 1962 (5ª ed.).
NISBET, Robert, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona: Gedisa, 1991 (2ª ed.).
NOLTE, Ernst, *Después del comunismo. Aportaciones a la interpretación del siglo XX*, Barcelona: Ariel, 1995.
NOUSS, Alexis, *La modernité*, París: Presses Universitaires de France, 1995.
NUMBERS, Ronald L., *Galileo Goes to Jail and others Myths about Science and Religion*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 2009.
NUSSBAUM, Martha C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, 1986, Madrid: Visor, 1995.
— *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*, Barcelona: Tusquets, 2009.
O'CONNOR, James, *La crisis fiscal del Estado*, 1973, Barcelona: Peninsula, 1981.
OLASO, Ezequiel de, *Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid: Trotta, 1994.
PADGEN, Anthony, *La Ilustración y sus enemigos*, Barcelona: Península, 2002.
— *Mundos en guerra. 2.500 años de conflictos entre Oriente y Occidente*, Barcelona: RBA, 2011.
PARAF, Pierre, *Les grandes contestations de l'histoire*, París: Payot, 1973.
PARENT JACQUEMIN, Juan María, *La no-violencia activa. Una ética para hoy*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2007.
PARET, Peter; SHY, John W., *Guerrillas in the 1960's*, Nueva York/Londres: Praeger, 1964 (3ª ed.).
PASOLINI, Pier Paolo, *Escritos corsarios*, 1975, Guadarrama (Madrid): Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2009.
PAVONE, Claudio, *Une guerre civile. Essai historique sur l'éthique de la resistence italienne*, París: Seuil, 2005.
PÉREZ SERRANO, Julio; CASTAÑO MADROÑAL, Ángeles; MANJAVACAS, José María, *Democracia y participación ciudadana. Los presupuestos participativos de Sevilla y otras experiencias andaluzas relevantes*, Sevilla: Fundación Centro de Estudios Andaluces, 2009.

PERLINI, Tito, *Marcuse*, Madrid: Doncel, 1976.
PERNIOLA, Mario, *Los situacionistas. Historia crítica de la última vanguardia del siglo XX*, Madrid: Acuarela y Antonio Machado, 2007.
PETCHESKY, Rosalind, "Para terminar con la duplicidad: Informe sobre los grupos marxistas-feministas", en EISENSTEIN, Zillah, 1978.
PETITFILS, Jean-Christian, *Les socialistes utopiques*, París: Presses Universitaires de France, 1977.
PICÓ, Josep, comp., *Modernidad y posmodernidad*, Madrid: Alianza, 1992 (1ª reimpr.).
PINA, Christine, *L'extrème gauche en Europe*, París: *La Documentation Française*, 2005.
POITRINEAU, Abel, *Les mythologies révolutionnaires. L'utopie et la mort*, París: Presses Universitaires de France, 1987.
POMAR, Valter, "Balance y desafíos de las izquierdas continentales", *Nueva Sociedad*, 234, julio-agosto de 2011.
PONZA, Pablo, "Psicoanálisis, política y cultura en la Argentina de *los sesenta*", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 31 de marzo de 2011.
POPPER, Karl, *La lógica de la investigación científica*, 1934, Madrid: Tecnos, 1980 (5ª reimpr.).
— *El desarrollo del conocimiento científico: conjeturas y refutaciones*, 1962, Buenos Aires: Paidós, 1963.
— *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*, Madrid: Tecnos, 1977.
PORTER, Roy; TEICH, Mikulás, eds., *La revolución en la historia*, Barcelona: Crítica, 1990.
PRAT, Enric (coord.), *Pensamiento pacifista*, Barcelona: Icaria, 2004.
PRIETO LACACI, Rafael, *Asociacionismo juvenil en el medio urbano*, Madrid: Instituto de la Juventud (Ministerio de Asuntos Sociales), 1991.
PROUDHON, Pierre-Joseph, *Justice et liberté*, textes choisis par Jacques MUGLIONI, París: Presses Universitaires de France, 1974.
PUTNAM, Hilary, *Sentido, sinsentido y los sentidos*, Barcelona: Paidós ICE-UAB, 2000.
QUIJANO, Anibal, *Nacionalismo, Neoimperialismo y Militarismo en el Perú*, Buenos Aires: Ediciones Periferia, 1971.
— *Crisis Imperialista y Clase Obrera en América Latina*, Lima: Fondo Editorial Popular, 1974.
— *Problemas Agrarios y Movimientos Campesinos*, Lima: Mosca Azul, 1979.
— *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*, Lima: Ediciones Sociedad y Política, y Quito: Ediciones El Conejo, 1989.
— "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina", en LANDER, Edgardo, 2000.
— *Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia,* en AA.VV., *Tendencias básicas de nuestra época*, 2001.
RAMÍREZ GALLEGOS, René, "Izquierda y 'buen capitalismo'. Un aporte crítico desde América Latina", *Nueva Sociedad*, 237, enero-febrero de 2012.
RAMONET, Ignacio, *La catástrofe perfecta. Crisis del siglo y refundación del porvenir*, Barcelona: Icaria, 2009.
RECALDE, José Ramón, *Fe de vida*, Barcelona: Tusquets, 2004.
REED, Evelyn, *Sexo contra sexo o clase contra clase*, 1969, Barcelona: Fontamara, 1977.
REICH, Wilhelm, *La fonction de l'orgasme*, 1927, París: L'Arche, 1952.
REICH, Wilhelm, CARUSO, Igor A., *Psicoanálisis y sociedad: apuntes de freudo-marxismo*, Barcelona: Anagrama, 1975.
REINAGA, Fausto, *La revolución india*, La Paz: PIB (Partido Indio de Bolivia), 1970.
RESNIK, David, *The Ethics of Science: an Introduction*, Nueva York/Londres: Routledge, 1998.

— *The Price of Truth: Money and the Norms of Science*, Nueva York: Oxford University Press, 2007.
— "Philosophical Foundations of Scientific Ethics", sin fecha, edición electrónica.
RIECHMANN, Jorge, *¿Problemas con los frenos de emergencia? Movimientos ecologistas y partidos verdes en Holanda, Alemania y Francia*, Madrid: Revolución, 1991.
RIECHMANN, Jorge; FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Barcelona: Paidós, 1994.
VAN RILLAER, Jacques, *Las ilusiones del psicoanálisis*, Barcelona: Ariel, 1985.
RÍO, Eugenio del, *Dictadura del proletariado y democracia socialista*, Madrid: Mañana Editorial, 1977.
— *La razón de la fuerza*, Madrid: Revolución, 1982.
— *La clase obrera en Marx*, Madrid: Revolución, 1986.
— *¿Ha muerto la clase obrera?,* Madrid: Revolución, 1989.
— *La sombra de Marx. Estudio crítico sobre la fundación del marxismo (1887-1900),* Madrid: Talasa, 1993.
— *Modernidad, posmodernidad,* Madrid: Talasa, 1997.
— *La izquierda, Trayectoria en Europa occidental,* Madrid: Talasa, 1999.
— *Disentir, resistir. Entre dos épocas*, Madrid: Talasa, 2001.
— *Poder político y participación popular*, Madrid: Talasa, 2003.
— *Izquierda y sociedad*, Madrid: Talasa, 2004.
— *Izquierda e ideología. De un siglo a otro*, Madrid: Talasa, 2005.
— *Crítica del colectivismo europeo antioccidental*, Madrid: Talasa, 2007.
— *Pensamiento crítico y conocimiento (Inconformismo social y conformismo intelectual),* Madrid: Talasa, 2009.
ROBERTS, Adam, dir., *The Strategie of Civilian Defense. Non Violent Resistence to Agression*, Londres: Faber and Faber, 1968.
ROBINSON, Joan, *La acumulación de capital*, 1956, México: Fondo de Cultura Económica, 1960.
RÓDENAS, Pablo, *Historia e ideología: la teoría de la ideología que Marx no elaboró*, La Laguna: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 1983.
— *El fundamentalismo liberal. Posmodernismo neoliberal y neomodernismo posliberal*, Las Palmas: Cabildo Insular de Gran Canaria, 1996.
RODINSON, Maxime, *De Pythagore à Lénine. Des activismes idéologiques*, París: Pocket, 2000.
— *Les Arabes*, París: Presses Universitaires de France, 1979 (en castellano: *Los árabes*, Madrid: Siglo XXI, 1981).
ROJAS, Rafael, *Las repúblicas de aire. Utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica*, Madrid: Taurus, 2009.
ROMA, Pepa, *Jaque a la globalización. Cómo crean su red los nuevos movimientos sociales y alternativos*, Barcelona: Grijalbo, 2001.
ROMANO, Sergio, Presentation de CROCE, Benedetto, 1983.
RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 1986-87, Barcelona: Paidós, 1991.
ROUQUIÉ, Alain, *A la sombra de las dictaduras*, México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
ROWE, John, *Mito e ideología en la obra de José María Arguedas*, Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1979.
RUBIO CARRACEDO, José, *Ética constructiva y autonomía personal*, Madrid: Tecnos, 1992.
RUDÉ, George, *Revuelta popular y conciencia de clase*, Barcelona: Crítica, 1981.

— *La Europa revolucionaria. 1783-1815*, 1964, Madrid: Siglo XXI, 1983 (6ª edición en castellano).
RUÍZ GALBETE, Marta, "'¿Vendidos al enemigo?': Disidentes y renegados del comunismo español (1921-1956)", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, en línea, 13 de junio de 2009.
RUMIÁNTSEV, A., y otros, *Comunismo científico. Diccionario*, Moscú: Progreso, 1981.
RUSS, Jacqueline, *La marche des idées contemporaines*, París: Armand Colin, 1994.
RUSSELL, Bertrand, *Religión y ciencia*, 1935, México: Fondo de Cultura Económica, 1985 (5ª reimpr.).
SANDOZ, Gérard, *La izquierda alemana. De Karl Marx a Willy Brandt*, Barcelona: Península, 1971.
SAGAN, Carl, *El mundo y sus demonios*, Barcelona: Planeta, 1997.
SAID, Edward, *Orientalismo*, 1978, Madrid: Libertarias, 1990.
SAINT-AMAND, Pierre, *Les Lois de l'hostilité. La Politique à l'âge des Lumières*, París: Seuil, 1992.
SAINT-UPÉRY, Marc, "Los límites de los movimientos sociales. Una reflexión intempestiva", *La Insignia*, www.lainsignia.org, noviembre de 2004.
— "Movimientos sociales: hipótesis para el debate", *La insignia*, www.lainsignia.org, febrero de 2006.
— *El sueño de Bolívar. El desafío de las izquierdas sudamericanas*, Barcelona: Paidós, 2008.
— "La crisis muestra los limites del socialismo del siglo XXI", *Le Monde Diplomatique*, edición boliviana, noviembre de 2008.
— "Amérique latine: deux ou trois mondes à decouvrir", *La Revue Internationale des Livres et des Idées*, 9, janvier-février, 2009.
SALOMON, Jean-Jacques, *Ciencia y política*, México: Siglo XXI, 1974.
SALOMON, Jean-Jacques; SAGASTI, Francisco y SACHS, Céline, compiladores, *La búsqueda incierta. Ciencia, tecnología y desarrollo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
SANTAMARÍA, Carlos, *Historia de la psicología: el nacimiento de una ciencia*, Barcelona: Ariel, 2001.
SANTAMARÍA, Carlos; FUMERO, Ascensión, *El psicoanálisis. ¡Vaya timo!,* 2008, edición electrónica.
SAPIR, Jacques, *La démondialisation*, París: Seuil 2011.
SARTRE, Jean-Paul, *¿Qué es la literatura?,* 1948, Buenos Aires: Losada, 1962 (3ª ed.).
— *Crítica de la razón dialéctica*, 1960, Buenos Aires: Losada, 1963.
SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, 1915, Buenos Aires: Losada, 1967.
SCHAFF, Adam, *Marxismo e individuo humano*, 1965, México: Grijalbo, 1967.
— *Humanismo ecuménico*, 1991, Prólogo de José N. GARCÍA-NIETO y José GÓMEZ CAFFARENA, Madrid: Trotta,1993.
SCHUMPETER, Joseph A., *Historia del análisis económico*, 1954, Barcelona: Ariel, 1982 (2ª ed.).
SCHWARZMANTEL, John, *Ideology and Politics*, Londres: Sage, 2008.
SCHWEBER, S. S., *In the Shadow of the Bomb: Oppenheimer, Bethe and the Moral Responsibility of the Scientist*, Princeton: Princeton University Press, 2000.
SCOTT, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, México: ERA, 2000.
SEBAG, Lucien, *Marxismo y estructuralismo*, Madrid: Siglo XXI, 1969.
SEBRELI, Juan José, *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Barcelona: Ariel, 1992.

— *El olvido de la razón. Un recorrido crítico por la filosofía contemporánea*, Barcelona: Debate, 2007.
SÉMELIN, Jacques, *Purifier et détruire. Usages politiques des masacres et génocides*, París: Seuil, 2005.
SEN, Amartya, "Desarrollo económico y libertad", 2004, entrevista realizada por Nermeen SHAIKH para Asia Source (www.asiasource.org).
— *El valor de la democracia,* Barcelona: Ediciones Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2006.
— *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, 2006, Buenos Aires: Katz, 2007.
— *La idea de la Justicia,* Madrid: Taurus, 2007.
SERVIER, Jean, *Histoire de l'utopie*, París: Gallimard, 1967.
SEWELL, William S., *Trabajo y revolución en Francia. El lenguaje del movimiento obrero desde el Antiguo Régimen hasta 1848*, 1980, Madrid: Taurus, 1992.
SHAEFER, Henry F., *Science and Christianity: Conflict or coherence?*, Watkinsville (Georgia): The Apollos Trust, 2003.
SHILS, Edward, *The intellectuals and the power, and other essays*, Chicago: The University of Chicago Press, 1972.
SIGISMONDI, Carlo, *Marcuse y la sociedad opulenta*, 1974, Barcelona: Plaza y Janés, 1977.
SINGER, Peter, *Ética práctica*, Cambridge (U. K.): Cambridge University Press, 1995 (2ª edición en castellano).
SKOCPOL, Theda, *Los Estados y las revoluciones sociales*, 1979, México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
SMART, Barry, *Foucault, Marxism and Critique*, Londres: Routledge, 1983.
SOFSKY, Wolgang, *Traité de la violence*, París: Gallimard, 1998.
SOKAL, Alan; BRICMONT, Jean, *Imposturas intelectuales*, Barcelona: Paidós, 1999.
SOKAL, Alan, *Más allá de las imposturas intelectuales. Ciencia, filosofía y cultura*, Barcelona: Paidós, 2009.
SOLÉ, Jacques, *Révoltes, révolutions et révoltés en Amerique et en Europe à la fin du XVIIIème siècle (1773-1802)*, París: Seuil, 2005.
SOMMIER, Isabelle, *Le renouveau des mouvements contestataires à l'heure de la mondialisation*, París: Flammarion, 2003.
SOREL, Georges, *Réflexions sur la violence*, 1906, Ginebra: Slatkine, 1981.
SOUSA SANTOS, Boaventura de, *Foro Social Mundial. Manual de uso*, Barcelona: Icaria, 2005.
SOUTULLO, Daniel, *Os xenes e o futuro humano*, Santiago de Compostela: Laiovento, 1998.
— *De Darwin al ADN. Ensayo sobre las implicaciones sociales de la biología*, Madrid: Talasa, 1998.
— *Biología, cúltura y ética. Crítica de la sociobiología humana*, Madrid: Talasa, 2005.
— *Las células madre, el genoma y las intervenciones genéticas. Ensayos sobre las implicaciones sociales de la biología*, Madrid: Talasa, 2006.
STEFANONI, Pablo, "¿A dónde nos lleva el pachamamismo?", *Página 7* (Bolivia), abril de 2010.
— "Indianismo y pachamamismo", *Página 7* (Bolivia), mayo de 2010.
STORA, Benjamin, *Le guerre des mémoires*, París: L'Aube, 2007.
SURUN, Isabelle, "L'exploration de l'Afrique au XIXème siècle: une histoire précoloniale au regard des *postcolonial studies*", *Revue d'Histoire du XIXème siècle*, 2006-32.
SURYA, Michel, *La révolution revée. Pour une histoire des intellectuels et des oeuvres révolutionnaires. 1944-1956*, París: Fayard, 2004.

SWEEZY, Paul; BARAN, Paul, *Monopoly Capital. An essay on the American economic and social order* , Nueva York: Monthly Review Press, 1966 (en castellano: *El capital monopolista*, México: Siglo XXI, 1979, 15ª edición).
SZASZ, Thomas, *El mito de la enfermedad mental*, 1960, Barcelona: Círculo de Lectores, 1999.
TABERNER GUASP, José; ROJAS MORENO, Catalina, *Marcuse, Fromm, Reich: El freudomarxismo*, prólogo de Rafael RODRÍGUEZ SANDEZ, Madrid: Cincel, 1985.
TARROW, Sidney, *El poder en movimiento*, Madrid: Alianza, 2004.
— *El nuevo activismo transnacional*, Barcelona: Hacer, 2011.
TAYLOR, A. J. P., *Revoluciones y revolucionarios. La tradición revolucionaria europea: de la toma de la Bastilla a la Rusia de 1917*, 1978, Barcelona: Planeta, 1990.
TAYLOR, Charles, *El malestar de la modernidad. La ética de la autenticidad*, 1991, Barcelona: Paidós, 1994.
TEODORI, Massimo, *Las nuevas izquierdas europeas (1956-1976)*, tres volúmenes, Barcelona: Blume, 1978.
TERÁN, Oscar, *Nuestros años 60*, Buenos Aires: Puntosur, 1991.
TERNON, Yves, *El Estado criminal: los genocidios en el siglo XX*, Madrid: Península, 1995.
THACKRAH, Richard, *Revolutionary Conflicts. Terrorism and unconventional warfare explained*, Taunton (Somerset): Studymates, 2001.
THOMPSON, Edward P., *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona: Crítica, 1989.
— *Protest and Survive*, Londres: CND/Bertrand Russell Peace Fundation, 1980.
— *Zero Option*, Londres: Merlin, 1982 (en castellano: *Opción cero*, Barcelona: Crítica, 1983).
THOMPSON, John B., *Studies in the Theory of Ideology*, Oxford: Polity Press, 1984.
TILLION, Germaine, *Les ennemis complémentaires. Guerre d'Algérie*, París: Tirésias, 2005.
TILLY, Charles, *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, 1984, Madrid: Alianza, 1991.
— *Contienda política y democracia en Europa, 1650-2000*, prólogo de Enrique GIL CALVO, Barcelona: Hacer, 2005.
— *Violencia colectiva*, prólogo de Ramón ADELL, Barcelona: Hacer, 2007.
— *Democracia*, prólogo de Ramón MAIZ, Madrid: Akal, 2010.
— *Confianza y gobierno*, Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
TILLY, Charles, TARROW, Sidney, *Politique(s) du conflit, de la grève à la révolution*, París: Presses de Sciences Po, 2008.
TILLY, Charles; WOOD, Lesley J., *Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes a Facebook*, Barcelona: Crítica, 2009.
TIMPANARO, Sebastiano, *Praxis, materialismo y estructuralismo*, Barcelona: Fontanella, 1973.
TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América*, 1835-1840, Madrid: Sarpe, 1984.
TODOROV, Tzvetan, *La conquista de America. El problema del otro*, México: Siglo XXI, 1987.
— *La experiencia totalitaria*, Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2010.
— *Los enemigos íntimos de la democracia*, Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2012.
TORRES, Francisco, *La inserción de los inmigrantes. Luces y sombras de un proceso*, Madrid: Talasa: 2012.
TORT, Patrick, *Marx et le problème de l'idéologie*, París: Presses Universitaires de France, 1988.
TOSEL, André, "Idéalisme et Révolution", *M*, juilliet-août, 1989.
TOWER SARGENT, Lyman; SCHAER, Roland, eds., *Utopie. La quête d'une societé idéale en Occident*, París: Fayard, 2000.

TROTSKY, León, *Terrorisme et communisme*, 1920, París: UGE, 1963.
— *Su moral y la nuestra*, 1938, Barcelona: Fontamara, 1978.
URÍA, Paloma, *El feminismo que no llegó al poder. Trayectoria de un feminismo crítico*, Madrid: Talasa, 2009.
VALDEZ, Julio C., "Retos del conocimiento desde América Latina: el caso de los movimientos sociales", 2004 (edición electrónica).
VALTIN, Jan, *La noche quedó atrás*, Barcelona: Seix Barral, 2008.
VAQUERO, Carlos, *La deuda externa del Tercer Mundo. Alternativas para su condonación*, Madrid: Talasa, 1999.
— "Globalización, empleo y desigualdad salarial. La utopía de los mercados libres globales", en Antonio ANTÓN, coord., 2000.
— "La violencia premeditada: entre el horror, la banalidad y la purificación", *Página Abierta*, 201, marzo-abril de 2009.
VARGAS LLOSA, Mario, *La Utopia Arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
— *Diccionario del amante de América Latina*, Barcelona: Paidós, 2006.
VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, 1985, Barcelona: Gedisa, 1994 (4ª ed.).
— *La sociedad transparente,* Barcelona: Paidós, 1990.
VEGAS, Xabel, diversos trabajos sobre el 15-M en *batura: blog de Xabel Vegas*, 2011.
VILLALOBOS, Joaquín, "Izquierda actual y socialdemocracia", San Salvador: texto fotocopiado, septiembre de 1993.
VILLANUEVA, Javier, *Lenin y las naciones*, Madrid: Revolución, 1987.
— *Diccionario crítico de la autodeterminación. Pensamiento europeo (1750-1919),* Donosti: Gakoa, 1991.
VOLPE, Galvano della, *Crítica del gusto*, 1960, Barcelona: Seix Barral, 1966.
— *Rousseau e Marx*, Roma: Editori Riuniti, 1971.
VOVELLE, Michel, y otros, *El hombre de la Ilustración*, Madrid: Alianza, 1995.
WADE, Peter, *Race and Ethnicity in Latin America*, Londres: Pluto Press, 1997.
WAHL, Jean, *Tableau de la philosophie française*, París: Gallimard, 1962.
WALLERSTEIN, Inmanuel, *The Modern World-System, capitalist agriculture and the origins of the European world economy in the sixteenth century*, Nueva York/Londres: Academic Press, 1974.
— "Nuevas revueltas contra el sistema", 7 de diciembre de 2011, *Uruguay de las Ideas*.
WALTER, Gérard, *Les origines du communisme. Judaïques, chrétiennes, grecques, latines*, París: Payot, 1975.
WALZER, Michael, *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Buenos Aires/Madrid: Katz, 2008.
WATERS, Mary-Alice, *Marxismo y feminismo*, Barcelona: Fontamara, 1977.
WATSON, Peter, *Ideas. Historia intelectual de la humanidad*, Barcelona: Crítica, 2006.
WEBER, Alfred, *Historia de la cultura*, 1935, México: Fondo de Cultura Económica, 1985 (12ª reimpresión).
WEEDON, Chris, *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, Oxford: Basil Blackwell, 1996 (2ª ed.).
WELLMER, Albrecht, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, 1985, Madrid: Visor, 1993.
— "Razón, utopía y la dialéctica de la Ilustración", en AA.VV., *Habermas y la modernidad*, 1988.

WELSER, Harald, *Les exécuteurs. Des hommes normaux aux meurtriers de masse*, París: Gallimard, 2007.
WERTSCH, James V., *Vygotsky and the Social Formation of Mind*, 1985, edición digital (en castellano: *Vygotsky y la formación social de la mente*, Barcelona: Paidós, 1988).
— *Voices of Collective Remembering*, Cambridge (U. K.): Cambridge University Press, 2002.
WEST, Lois, ed., *Feminist Nationalism*, Nueva York: Routledge, 1997.
WETTER, G. A.; LEONHARD, W., *La ideología soviética*, Barcelona: Herder, 1973.
WIEVIORKA, Michel, *La violence*, París: Hachette, 2005.
WILLARD, Claude, *Socialisme et communisme français*, París: Armand Colin, 1967.
WILLIAMS, Raymond, *Culture and Society, 1780-1950*, Londres/Nueva York: Columbia University Press, 1958.
— *Marxism and Literature*, Londres/Nueva York: Oxford University Press, 1977.
WINOCK, Michel, *Le socialisme en France et en Europe. XIXème-XXème siècles*, París: Seuil, 1992.
WITTE, Bernd, *Walter Benjamin. Une biographie*, París: Cerf, 1988.
WOOLIN, Sheldon S., *Democracia S. A.,* Madrid: Katz, 2008.
WOOD, Gordon S., *La création de la Republique americaine*, 1969, París: Belin, 1991.
— *The radicalism of the American Revolution*, Nueva York: Alfred A. Knopf, 1992.
— *The American Revolution: A History*, Nueva York: Modern Library, 2001.
WRIGHT MILLS, Charles, *Les cols blancs*, 1951, París: Maspero, 1966.
— *La élite del poder*, 1956, México: Fondo de Cultura Económica, 1978 (7ª reimpresión).
— *La imaginación sociológica*, 1959, México: Fondo de Cultura Económica, 1986 (11ª reimpresión).
YASHAR, Deborah J., *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Nueva York: Cambridge University Press, 2005.
ZAGORIA, Donald S., *El conflicto chino-soviético*, 1962, Barcelona: G. P., 1967.
ZAPATERO, Virgilio, ed., *Socialismo y ética. Textos para un debate*, Bogotá-Madrid: Pluma-Debate, 1980.
ZIBECHI, Raúl, *Genealogía de la revuelta. Argentina: la sociedad en movimiento*, Buenos Aires: Letra Libre/Nordan-Comunidad, 2003.
— *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales,* Barcelona: Virus, 2007.
ZIEGLER, Jean, *El odio a Occidente*, 2008, Barcelona: Península, 2010.
ZUBIRÍA SAMPER, Sergio de, "Marx y Engels ante las tensiones del ocaso de la Modernidad", publicado en la Red por Hernán Montecinos, 5 de abril de 2008.
ZWEIG, Stefan, *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, 1940, Barcelona: Acantilado, 2001.

Índice de nombres

Abendroth, Wolfgang, 20,117.
Abu al-Qasim al-Zaharawi, 185.
Adler, Max, 91.
Adorno, Theodor W., 88, 92, 97, 130, 131.
Afana, Osende, 39.
Águila, Rafael del, 65.
Agulhon, Maurice, 85.
Albert, Michael, 139.
D'Alembert, Jean Le Rond, 50.
Allende, Salvador, 30, 31.
Althusser, Louis, 16, 39, 42, 88, 89, 93, 96, 110, 114-116, 151, 155.
Altvater, Elmar, 99.
Álvarez Dorronsoro, Ignasi, 188.
Amin, Samir, 89.
Amis, Martin, 42.
Anderson, M. S., 132.
Anderson, Perry, 15, 16, 89, 92, 93, 117.
Angenot, Marc, 83.
Apilánez, Elena, 193.
Arab Bessaoud, Mohamed, 39.
Ardanaz Iriarte, Susana, 205.
Arestegui, Narciso, 197.
Arguedas, José María, 197.
Arias, Gonzalo, 80.
Arnoux, Pierre, 97.
Aron, Raymond, 116, 117.
Ash, William, 91.
Avicena, 185.

Babeuf, Graco, 50, 52.
Baby, Jean, 89.
Badie, Bertrand, 187.
Badiou, Alain, 114.
Bahro, Rudolf, 89, 104, 204.
Bakhtine, Mijail, 92.
Bakunin, Mijail, 52.
Balandier, Georges, 129.
Balibar, Étienne, 114.
Balivo, Michel, 205.
Bánzer, Hugo, 164.
Baran, Paul A., 20, 88, 89, 96.
Barthes, Roland, 114, 149.
Bartra, Roger, 65, 67.
Basaglia, Franco, 112.
Basso, Lelio, 19, 25.
Bataille, Georges, 85.
Baudonnel, Georges, 80.
Baudrillard, Jean, 99, 114, 115, 116, 147, 149, 150, 154, 157, 159.
Bauer, Otto, 91.
Baylin, Bernard, 51.
Beauvoir, Simone de, 88, 104.
Beckwith, Jon, 135, 137.
Bell, Daniel, 85.
Bello, Walden, 175, 179-182.
Ben Barka, Mehdí, 39.
Benedict, Ruth, 113.
Benhabib, Sheyla, 106, 113.
Benjamin, Walter, 92, 200.
Berlin, Isaiah, 57, 60, 133.
Berman, Marshall, 149.
Bernstein, Eduard, 91.
Berzosa, Carlos, 178.
Besson, Jean-François, 80.
Bethune, Norman, 241.
Bettelheim, Charles, 42, 89.
Birnbaum, Norman, 127.
Blakeley, T. J., 84.
Blanqui, Auguste, 52.
Bloch, Ernst, 48, 117.
Bloch, Marc, 199.
Boggs, James, 39.
Boltanski, Luc, 118.
Bonfil Batalla, Guillermo, 149.
Bottomore, Tom, 91, 97.
Boudon, Raymond, 77.
Bourdieu, Pierre, 114.
Bouveresse, Jacques, 137, 138.
Braverman, Harry, 89.
Bravo, Douglas, 245.
Brecht, Bertold, 93.
Bréhier, Émile, 49.
Briemberg, Mordecai, 21.
Broué, Pierre, 42.
Bruckman, Mónica, 207.
Buber, Martin, 57.
Buffon, George Louis Leclerc, 50.
Bumedián, Huari, 39.
Bunge, Mario, 142.
Burleigh, Michael, 66.
Buruma, Ian, 187, 188.
Bush, George H. W., 123.
Butler, Judith, 149.

Cabañas, Lucio, 245.
Caldera, Jesús, 177.
Calvez, Jean-Yves, 89.
Camus, Albert, 88.
Cardoso, Fernando Henrique, 164.
Carew Hunt, R. N., 77.
Carta, Jean, 39.
Casquete, Jesús, 213.
Cassen, Bernard, 165.

Castañeda, Carlos, 206.
Castoriadis, Cornelius, 150.
Castro, Fidel, 58.
Castro, Raúl, 39.
Caussa, Martí, 47.
Cerroni, Umberto, 117.
Césaire, Aimé, 88, 101.
Chaliand, Gérard, 39.
Chambre, Henri, 84.
Chang Chunkiao, 239.
Chapiello, Ève, 118.
Chaú, Lê, 39.
Chen Pota, 239.
Choquehuanca, David, 197, 203, 204, 206.
Chu Enlai, 239.
Cohen, Alain J., 90, 109.
Cohn, Priscila, 67, 76.
Colletti, Lucio, 16, 89, 100, 134, 149.
Collier, John, 21.
Commoner, Barry, 89, 104.
Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis de, 132.
Cixous, Hélène, 106.
Condillac, Étienne de, 50, 132.
Contreras, Jesús, 196.
Cooper, David, 112.
Copfermann, Emile, 42, 93.
Cottret, Bernard, 51.
Cranston, Maurice, 100.
Cremonini, Leonardo, 93.
Croce, Benedetto, 79, 90.
Cucó, Josepa, 24.

Davis, Angela, 105.
Darnton, Robert, 133.
Debord, Guy, 89, 93, 99.
Deleuze, Gilles, 89, 111, 150, 158.
Delphy, Christine, 106.
Deng Shiaoping, 239.
Derrida, Jacques, 114, 116, 148-151, 157, 158.
Descola, Philippe, 205.
Díaz Arcocha, Carlos, 70.
Díaz del Corral, Eulogio, 80.
Diderot, Denis, 50, 132.
Diéguez, Manuel de, 51.
Diop, Birago, 101.
Dolci, Danilo, 39, 117.
Domenach, Jean-Marie, 100, 118.
Drevet, Camille, 80.
Duby, Georges, 48, 228, 229.
Dumas, Alejandro, 63.
Dunayevskaya, Raya, 117.
Duplá, Antonio, 78.
Dutschke, Rudi, 37, 38, 66, 67.

Ehrlich, Paul, 104.
Eisenstein, Zillah R., 105, 106.
Endara, Sebastián, 142.
Engels, Friedrich, 52-54, 81, 92, 105, 109.
Escárzaga, Fabiola, 198.
Escobar, Arturo, 203.
Evtuchenko, Eugueni, 39.

Fanon, Frantz, 25, 39, 69, 89, 101.
Faranda, Adriana, 66.
Ferenczi, Thomas, 179.
Fernández-Llebrez, Fernando, 210, 220.
Ferrari, Sergio, 167.
Ferrater Mora, José, 67, 76.
Feuerbach, Ludwig, 115.
Feyerabend, Paul, 142.
Firestone, Sulamith, 106.
Flores Galindo, Alberto, 196-198.
Foa, Vittorio, 19, 25, 100.
Folke, Steen, 135.
Fornillo, Bruno, 201.
Foucault, Michel, 70, 89, 114, 116, 149-153, 158.
Franco, Francisco, 72, 230, 232-235.
Frankfurt, Harry, 153.
Freud, Sigmund, 90, 108-111, 117.
Friedan, Betty, 89, 105.
Frisancho, José, 197.
Fromm, Erich, 89, 108-111, 117.
Fujimori, Alberto, 164.

Galbraith, John Kenneth, 89.
Galtung, Johan, 68.
Garaudy, Roger, 39.
García Linera, Álvaro, 193, 201.
Gardner, Martin, 143, 154.
Garzón, Alberto, 180.
Gauchet, Marcel, 153.
Geismar, Alain, 241, 242.
Gellner, Ernest, 149.
Genet, Jean, 92.
Geras, Norman, 76.
Gerolimatos, G., 39.
Gandhi, Mahatma, 80.
Godelier, Maurice, 89, 95, 105.
Goldacre, Ben, 156.
Goldmann, Lucien, 92, 99, 105, 117.
Gómez Isa, Felipe, 205.
González, Onésimo, 112.
González Duro, Enrique, 112.
González Prada, Manuel, 197.
Goode, Patrick, 91.
Gorz, André, 24, 25, 89, 149.
Gouldner, Alvin W., 116.
Graham, Loren R., 92.
Grajew, Oded, 165.
Gramsci, Antonio, 8, 90, 92-95.
Green Stócel, Abadio, 205.
Grippa, Jacques, 42.
Gruppi, Luciano, 94.
Guattari, Felix, 89, 111, 150.
Gudynas, Eduardo, 195.
Guevara, Ernesto, Che, 21, 25, 30, 38, 39, 46, 47, 89, 100.
Guillén, Nicolás, 39.
Gunder Frank, André, 88, 149.

Gutiérrez, Raquel, 198.
Guzmán, Abimael, 246.

Habermas, Jürgen, 88, 96, 109, 149.
Hall, Stuart, 15, 93, 98.
Hamilton, Roberta, 105.
Hampson, Norman, 49.
Harding, Esther, 106.
Harnecker, Marta, 84, 89.
Hartmann, Heidi, 106.
Harvey, David, 88, 149.
Heidegger, Martin, 114, 116.
Heine, Heinrich, 48.
Hekman, Susan J., 149.
Helvetius, Claude Adrien, 132.
Hernández Navarro, Luis, 202.
Hervé, Pierre, 43.
Hill, Christopher, 88.
Hilton, Rodney, 88.
Hobbes, Thomas, 49.
Hobsbawm, Eric, 32, 33, 88, 89.
Hocquenghem, Guy, 110.
Hoggart, Richard, 93.
Holloway, John, 158.
Horkheimer, Max, 88, 92, 97, 130.
Horney, Karen, 109.
Howlett, Marc-Vincent, 52.
Huanacuni, Fernando, 204.
Huberman, Leo, 20, 21.
Hume, David, 49, 50, 132.

Illich, Iván, 89.
Irigaray, Luce, 106, 139, 149, 150.
Iturrioz, Patxi, 23, 24.

Jakobson, Roman, 113, 114.
Jaldún, Ibn, 39.
Jameson, Fredric, 149.
Johnston, William M., 91.
Jruschov, Nikita, 237.

Kader, Bichara, 186.
Kamenka, Eugene, 91.
Kang Shen, 239.
Kant, Immanuel, 49, 91, 120, 132.
Kardiner, Abram, 113.
Kautsky, Karl, 91-93.
Kaye, Harvey J., 88.
Keynes, John Maynard, 179, 182.
Kiang Tsing, 239.
Kirk, Alejandro, 175.
Knieff, Joseph, 42.
Kourilsky, Françoise, 39.
Kolakovski, Leszek, 75, 82.
Konstantinov, F. V., 88, 150.
Kristeva, Julia, 150.
Kropotkin, Pedro, 52, 57.
Kruijt, Dirk, 84.

Labica, Georges, 50.
Lacan, Jacques, 110, 114, 116, 150, 151, 157.
Lacoste, Yves, 39.
Lambert, Renaud, 196.
Laing, Ronald D., 89, 112.
Landauer, Gustav, 57.
Las Casas, Bartolomé de, 193.
Latour, Bruno, 150.
Laurent, Alain, 43.
Leclerc, Annie, 106.
Lecourt, Dominique, 114.
Le Doeuff, Michèlle, 139.
Lefebvre, Henri, 88, 92, 116, 117.
Lemaître, Maurice, 39.
Lenin, Vladimir Ilitch, 42, 65, 71, 72, 240.
Lentin, Albert-Paul, 39.
Leonhard, W., 84.
Leontiev, Alexei, 92.
Leroux, Pierre, 52.
Lévi-Strauss, Claude, 88-90, 112-117, 188.
Levin, Margarita, 137.
Lindon, Ralph, 113.

Lin Piao, 100, 239.
Liu Chaochi, 239.
Lizcano, Emmanuel, 142.
Locke, John, 49.
Lonzi, Carla, 106.
López de Lacalle, José Luis, 23.
Lukács, Georg, 62, 88, 90, 92, 93, 114.
Luria, Aleksandr, 92.
Luxemburgo, Rosa, 19.
Lyotard, Jean-François, 144-152, 158.

Macherey, Pierre, 93, 114.
MacIntyre, Alasdair, 149.
Madsen, Deborah, 156.
Madsen, Mark, 156.
Magdoff, Harry, 20, 88, 89.
Mainfroy, Claude, 52.
Malamud, Carlos, 192, 193.
Malcolm X, 32, 102.
Mallarmé, Stéphane, 92.
Mallet, Serge, 24, 25, 89, 98.
Mandel, Ernest, 16, 25, 89.
Mansur, Vinicius, 193.
Mao Zedong, 58, 66, 89, 236-239, 241, 246.
Maquiavelo, Nicola, 50.
Marcuse, Herbert, 37, 61, 67, 84, 88, 89, 92, 96, 99, 100, 108, 109, 117.
Margalit, Avishai, 187, 188.
Mariátegui, José Carlos, 197.
Marighella, Carlos, 46.
Marinetti, Filippo Tommaso, 69.
Marx, Karl, 27, 39, 52-55, 81, 82, 85, 89-93, 96, 97, 101, 109-111, 114, 115, 130, 144, 145, 147, 148, 158, 159, 189.
Maspero, François, 39, 47.
Matard-Bonucci, Marie-Anne, 57.
Mazorco, Graciela, 207.
McCarthy, Thomas, 153.

Mead, Margaret, 113.
Medawar, Peter B., 142.
Meddeb, Abdelwahab, 184.
Mehring, Franz, 91.
Memmi, Albert, 89, 95.
Mendés-France, Pierre, 17.
Menem, Carlos, 164.
Merino, Francisco Javier, 70.
Mitchell, Juliet, 105.
Millet, Kate, 89, 106.
Miliband, Ralph, 89, 117.
Milza, Pierre, 57.
Mitterrand, François, 147.
Mollet, Guy, 17.
Montebourg, Arnaud, 182.
Montesquieu, Charles de, 50, 57.
Morales, Evo, 193, 201, 205.
Morelly, 49.
Morin, Edgar, 149.
Moro, Aldo, 19.
Muglioni, Jacques, 52.
Muller, Jean-Marie, 80.

Navarro, Vicenç, 180, 202, 245.
Negri, Antonio, 158.
Nenni, Pietro, 19.
Ness, Arne, 204.
Niel, Mathilde, 117.
Nietzsche, Friedrich, 155, 158, 159.
Nussbaum, Martha C., 149.

Oñate, Teresa, 148.

Parent Jacquemin, Juan María, 80.
Pasolini, Pier Paolo, 85.
Pérez, Carlos Andrés, 164.
Pérez Díaz, Víctor, 242.
Pérez Jiménez, Marcos, 30.
Petchesky, Rosalind, 106.
Pichon Rivière, Enrique, 111.
Pingaud, Bernard, 112.
Pinker, Susan, 106.
Plejanov, Jorge, 91, 92.
Podesta, John, 177.
Ponza, Pablo, 111.
Prat, Enric, 80.
Proudhon, Pierre-Joseph, 52.
Pumaruna, Américo, 39.
Quijano, Aníbal, 120.
Quijano, Carlos, 38.

Radcliffe-Brown, Alfred, 113.
Ramírez Gallegos, René, 204.
Ramonet, Ignacio, 178.
Rancière, Jacques, 114.
Reagan, Ronald, 123.
Recalde, José Ramón, 23, 74.
Reed, Evelyn, 105.
Reich, Wilhelm, 108, 109.
Reinaga, Fausto, 193, 197.
Rendueles, Guillermo, 112.
Renner, Karl, 91, 97.
Resnik, David, 138.
Rey, Benoist, 39.
Roberts, Adam, 80.
Robespierre, Maximilian, 49, 50.
Robinson, Joan, 89.
Rocard, Michel, 17.
Rodriguez Zapatero, José Luis, 216.
Rojas Moreno, Catalina, 108.
Romano, Sergio, 79.
Rorty, Richard, 149, 150.
Rousseau, Jean-Jacques, 49, 50, 89, 131, 132.
Rowbotham, Sheila, 105.
Rubel, Maximilien, 117.
Rubin, Gayle, 105.
Rubio Carracedo, José, 132.
Rumiántsev, A., 67.
Russ, Jacqueline, 112.
Russell, Bertrand, 117, 209.

Said, Edward W., 149.
Saint-Upéry, Marc, 195, 201, 215.
Sandoz, Gérard, 38.
Sapir, Jacques, 182.
Sartre, Jean-Paul, 69, 85, 88, 89, 92, 96, 102.
Saussure, Ferdinand de, 113, 114, 147.
Schaff, Adam, 89, 117.
Schmidt, Konrad, 91.
Schumpeter, Joseph A., 88.
Sebag, Lucien, 114.
Sebreli, Juan José, 70, 151, 158, 188, 189.
Sejourné, Laurette, 39.
Sempere, Joaquim, 176, 177.
Sen, Amartya, 133, 190.
Senghor, Léopold, 101.
Sepúlveda, Juan Ginés de, 193.
Serres, Michel, 114, 150.
Singer, Peter, 80.
Skocpol, Theda, 149.
Smart, Barry, 116.
Smith, Adam, 50.
Smith, Dan, 20.
Sokal, Alan, 137, 139, 140, 155-157.
Solé, Jacques, 53.
Sorel, Georges, 69.
Sousa Santos, Boaventura de, 139, 140.
Soutullo, Daniel, 135.
Spengler, Oswald, 138.
Stalin, José, 14, 32, 237, 238, 240.
Stefanoni, Pablo, 196, 200, 201, 204.
Stora, Benjamin, 103, 200.
Swain, Gladys, 153.
Sweezy, Paul, 20, 88, 89, 96.
Szasz, Thomas S., 89, 112.

Taberner Guasp, José, 108.
Talbo, Jean-Philippe, 39.
Tatcher, Margaret, 122.
Taylor, Charles, 149.
Teodori, Massimo, 16, 18, 37, 98.

Terán, Oscar, 39.
Thompson, Edward P., 37, 88, 89, 103.
Thoreau, Henry D., 80.
Tintoretto, Jacopo Comin, 93.
Titmuss, Richard, 117.
Tobin, James, 178, 212.
Tocqueville, Alexis de, 51.
Todorov, Tzvetan, 193.
Tolstoi, León, 80.
Torres, Camilo, 245.
Torres, Juan, 180.
Trentin, Bruno, 25, 100.
Trotsky, León, 25, 75, 79.

Valcárcel, Luis, 197.
Valdez, Julio C., 140, 141.
Vargas Llosa, Mario, 40, 41, 197.
Vattimo, Gianni, 149-151, 153.
Vegas, Xabel, 210.
Velasco Alvarado, Juan, 31.
Vercors, 39.
Veyne, Paul, 151.
Villalobos, Joaquín, 34.
Villanueva, Javier, 78.
Virilio, Paul, 150.
Virno, Paolo, 158.
Voltaire, François-Marie Arouet, 50, 132.
Volpe, Galvano della, 88, 89, 93.
Vorländer, Karl, 91.
Vranicki, Predrag, 117.
Vygotsky, Lev, 92.

Wahl, Jean, 131, 132.
Wallerstein, Inmanuel, 149, 166.
Walter, Gérard, 48.
Wang Li, 239.
Waters, Mary-Alice, 105.
Weber, Alfred, 49.
Weber, Max, 90, 158, 159.
Wellmer, Albrecht, 149.
Wetter, G. A., 84.
Whitaker, Chico, 165, 167.
Williams, Raymond, 89, 90, 93.
Williams, Robert, 39.
Woltmann, Ludwig, 91.
Wood, Gordon S., 51.
Wrigth Mills, Charles, 39.

Yao Wenyuan, 239.

Zalbide, José Luis, 23.
Zapatero, Virgilio, 91.
Zibechi, Raúl, 167, 201.
Ziegler, Jean, 68.
Zubiría Samper, Sergio de, 159.
Zweig, Stefan, 21.

Libros publicados en la colección Ágora

1. *Pensar la vivienda*. Luis Cortés (compilador).192 pp.
2. *El Caso Social Individual. El diagnóstico social* (textos seleccionados). Mary E. Richmond. Prólogo de Mario Gaviria. 256 pp.
3. *Materiales para una educación antirracista*. Rosa Calvo Cuesta, Chema Castiello, Juan García Gutiérrez, Juan Nicieza Fernández, Rosalía Pérez Mota, Antonio Reguera García. 148 pp.
4. *Modernidad y posmodernidad.* (Cuaderno de trabajo). Selección de textos y comentarios de Eugenio del Río. 144 pp.
5. *La palabra y la espada. Genealogía de las revoluciones*. José Luis Rodríguez García. 352 pp.
6. *Libros de texto y diversidad cultural*. Grupo Eleuterio Quintanilla. 126 pp.
7. *El malestar urbano en la gran ciudad.* M. J. González, R. Ramos, M. V. Gómez, Carles Dolç, L. Cortés y M. Saravia. 128 pp.
8. *Una apuesta por Andalucía*. R. Calvo, J. Sánchez, L. Callejón, M. Delgado, J. Guardia y M. López. 112 pp.
9. *Reflexivity and interculturality in modern language teaching and learning*. Oximoron Team. Editado por Fernando Cerezal y Manuel Megías con Jane Jones. 128 pp.
10. *Enseñanza y aprendizaje de lenguas modernas e interculturalidad*. Fernando Cerezal (editor). 128 pp.
11. *Institucionismo y reforma social en España*. Jorge Uría (coord.), J. Sisinio Pérez, M. Suárez, E. Zimmermann, F. Erice, J. A. Crespo, S. Castillo, Y. Lissorgues, A. Baratas, R. Campos, C. García y A. Terrón. 332 pp.
12. *Huevos de serpiente. Racismo y xenofobia en el cine.* Chema Castiello. 168 pp.
13. *La ciudad y los derechos humanos. Una modesta proposición sobre derechos humanos y práctica urbanística*. Rosario del Caz, Pablo Gigosos y Manuel Saravia. 136 pp.
14. *El saber científico de las mujeres.* Núria Solsona i Pairo. 152 pp.
15. *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural.* José Antonio Nieto. 354 pp.
16. *El* graffiti *universitario.* Fernando Figueroa-Saavedra. 160 pp.
17. *¿Quién crea empresas? Redes y empresarialidad.* Ignasi Brunet Icart y Amado Alarcón Alarcón. 240 pp.
18. *Intervención social: cultura, discursos y poder. Aportaciones desde la Antropología.* Esteban Ruiz Ballesteros. 208 pp.
19. *Los parias de la tierra. Inmigrantes en el cine español.* Chema Castiello. 128 pp.
20. *La transformación de la sociedad salarial y la centralidad del trabajo.* Jorge Rodríguez Guerra. 208 pp.
21. *Lengua y diversidad cultural. Actividades para el aula.* Grupo Eleuterio Quintanilla. 144 pp.
22. *Detectives y camaleones: el grupo de discusión. Una propuesta para la Investigación Cualitativa*. Soledad Murillo y Luis Mena. 176 pp.
23. *El devenir del sindicalismo y la cuestión juvenil.* Antonio Antón. 224 pp.
24. *Herramientas para combatir el* bullying *homofóbico*. Raquel Platero Méndez y Emilio Gómez Ceto. 224 pp.
25. *La metamorfosis de la ciudad industrial. Glasgow y Bilbao: dos ciudades con un mismo recorrido*. María Victoria Gómez García. 208 pp.
26. *El cine como espejo de lo social. Ejercicio de análisis cinematográfico relacionado con las ciencias sociales*. Rafael Arias Carrión. 192 pp.
27. *De las sombras a la luz. La educación en Segovia 1900-1931*. Carlos de Dueñas Díez y Lola Grimau Martínez. 232 pp.
28. *Pensamiento crítico y conocimiento (Inconformismo social y conformismo intelectual)*. Eugenio del Río. 206 pp.
29. *Reestructuración del Estado de bienestar*. Antonio Antón. 480 pp.
30. *Violencia en la pareja: género y vínculo*. Fernando J. García Selgas y Elena Casado Aparicio. 288 pp.
31. *La reforma del sistema de pensiones*. Antonio Antón (coord.), A. Garzón, J. L. Monereo, R. Muñoz de Bustillo, V. Navarro, M. Pazos y J. Torres. 180 pp.
32. *Sociodiversidad y sexualidad*. José Antonio Nieto Piñeroba. 320 pp.
33. *Sin respiro. Cuidadoras familiares: calidad de vida, repercusión de los cuidados y apoyos recibidos.* María Victoria Delicado (coord.), Antonio Alcarria, Antonia Alfaro, Ana Barnés, Eduardo Candel, Francisco García y Carmen Ortega. 268 pp.
34. *Ética, teoría y técnica. La responsabilidad política del trabajo social.* Teresa Zamanillo Peral (dir.), Teresa García Giráldez, Maribel Martín Estalayo, Paloma de las Morenas Travesedo, Carmen Roncal Vargas, Mª Concepción Vicente Mochales. 192 pp.
35. *La inserción de los inmigrantes. Luces y sombras de un proceso.* Francisco Torres. 304 pp.
36. *Inmigrantes en el servicio doméstico. Determinantes sociales, jurídicos e institucionales en la reorganización del sector doméstico.* Cristina García Sainz (ed.), M. Loudes Santos Pérez y Nelcy Y. Valencia Olivero. 192 pp.
37. *De la indignación de ayer a la de hoy. Transformaciones ideológicas en la izquierda alternativa del último medio siglo en Europa occidental*. Eugenio del Río. 282 pp.